26589

UNIVERSITY OF KASHMIR
Acc. No. 26589
Author
Title فلسفہ نفس

فلسفہ نفس

KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY
Srinagar-190006

2436

DATE LABEL

Call No. ____________ Date ____________

Acc. No. ____________

CENTRAL LIBRARY
THE UNIVERSITY OF KASHMIR

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of 10 Paise will be levied for each day, if the book is kept beyond that date.

فلسفۂ نفس

(حقیقت نفس کی ایک جدید تشریح)

مصنفہ

ضامن نقوی

مصنف اسرار ہستی و فلسفۂ خودی و شعرالحکم

شیخ غلام محمد اینڈ سنز تاجران کتب
مائیسمہ بازار امیراکدل سرینگر کشمیر

الہ آباد
ہندستانی اکیڈیمی ، یو - پی
۱۹۴۷

26589

Published by
THE HINDUSTANI ACADEMY, U. P.,
Allahabad.

cat 05

عنوان U 150

25

CHECKED

SECOND EDITION :
Price : Rs. 2

JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY
No. 26589
Date 10-3-59
SRINAGAR

STof
MB

Printed by
M. MANZOOR AHMAD, At the Modern Printing Works,
Allahabad.

فہرست مضامین

عنوان مضمون ... صفحات

(از مولانا عبدالماجد صاحب بی - اے) ... الف
... ... ج
... ... ا

(باب اول—نفس و ماہیت نفس)

ں ۸
ہیت نفس ۹
عرب مرکزی ۱۸
سی شے کی نفس ذات سے مراد وہ مرکزیت ہے
ں سے اُس شے کے قویٰ و انعال کا نظام
ستہ ہوتا ہے ۲۰
مادہ ۲۳
شعور نفس سے وابستہ ہوسکتی ہے نہ کہ جسم سے ... ۲۳
ں ، عرض کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتا ... ۲۸
جوہر مستقل ایک دوسرے کے معلول نہیں ہو سکتے ... ۲۸
ت مادہ ۳۲
انسانی اور نفس مطلق ۳۴
علت و معلول ... ...حاشیہ صفحہ ۳۴

(باب دوم — قویٰ و انعال نفس)

ال نفس ۳۶
ات ۳۶

عنوان مضمون	
نظام حیات	
موت	۳
کلیات افعال نفس، حرکت تنظیم و حرکت حیات	۴
قوائے نفس، قوت شعور و ارادہ	
حیات انسانی و افعال حیات انسانی	
نوعیت افعال حیات انسانی	
افعال ارادی و غیرارادی	
افعال حیات انسانی کے دو مختلف مراکز	
انانیت و طبیعت	۵
ارادۂ انانیت	۲۵
شعور انانیت	حاشیہ صفحہ ۲۵
صراحت انواع افعال ارادی و غیر ارادی	۲۶
تفکر و تعقل	۲۷
نظام ذہنیت	۲۸
حواس	۵۰
ماہیت احساس	۵۰
شرائط احساس	۵۱
تفریق احساس و شعور	۵۱
توجہ نفس	۵۲
احساسات نفس	۵۲
قوت حافظہ	۶۴
قوت انتقال ذہن	۶۵
قوت واہمہ	۶۶

عنوان مضمون — صفحات
علم و ادراک ۶۶
تعرف و تعریف اشیا ۶۸
زبان هی ذریعۂ تفہم و تفہیم هے ۷۰
تصورات کلیہ ۷۱
صحیح نتائج تک پہنچنا استقراے تام پر منحصر هے ... حاشیہ صفحہ ۷۵
حدود علم و ادراک ۷۶
نفس انسانی و علم ۷۸
خلاصۂ بحث تعقل ۸۰
ارادہ ۸۱
حیات شاعرہ میں ۸۱
محرکات ارادہ اغراض ارادہ ایک حرکت نفسی هے ... ۸۱
حیات طبیعی ۸۲
اعمال تغذیہ و تنمیہ و تولید مثل ۸۲
قواے ثانوی ۸۳
حرارت غریزی اور روح حیوانی یا حرارت مخفی اور حرارت ظاهری ۸۳
قلب کی حرکت انقباضی و انبساطی ۸۴
عمل تنفس و دوران خون ۸۴

(باب سوم — متعلقات نفس)

اخلاق و مبادیات اخلاق ۸۵
ماهیت جذبات ۸۵
جذبات بسیط مرکب ۸۶
نوعیت جذبات ۸۷

عنوان مضمون … صفحات

نوعیت اغراض … … … ۸۷
سبب اختلاف اعمال … … ۸۸
ماہیت اخلاق … … … ۸۹
اخلاق ملکات نفس ہیں … … … ۸۹
نوعیت اخلاق … … … ۸۹
تفصیل جنس اخلاق یعنی تقسیم اخلاق … ۹۰
عادات … … … ۹۲
معیار اخلاق … … … ۹۴
مقصد حیات قیام حیات بغرض حق شناسی … ۹۵

(باب چہارم — بعض معارف نفسیات)

ارتقاے نفس … … … ۹۷
اولین تعین صورت و جسامت ایتھر، اثیر، افلاک، آکاش ۹۷
ادراک بلاواسطہ … … … ۱۰۰
حیات مابعد … … … ۱۰۰
انسان اور کائنات … … … ۱۰۱
غایت و نہایت … … … ۱۰۲
خودی … … … ۱۰۳
من عرف نفسہ فقد عرف ربہ … … ۱۰۴
خدا … … حاشیہ صفحہ ۱۰۶

تعارف

نفس و مسائل نفس کی تشریح کوئی نئی چیز نہیں - ھندوؤں نے، مسلمانوں نے، سب نے، اپنے اپنے دور میں اس پر بہت کچھ سوچا، بہت کچھ لکھا - لیکن اُس وقت، دوسرے علوم کی طرح، اِس کا بھی تعلق اِلٰہیات ھی سے تھا، اور اصلاح باطن و تزکیۂ روح میں اِس سے مدد لی جاتی تھی - اُس وقت اِس علم میں ایک رفعت تھی، بلندی تھی، ”ملکوتیت“ تھی، اُس وقت فخر کی چیز ”کمپیریٹو سائکالوجی“ (حیوانات سے دماغی رشتہ‌داری) نہ تھی -

جدید ”علم‌نفس“ ایک خالص مادی علم ھے جو بلند تھا، اُسے پست کردیا گیا، علوی کو سفلی بنادیا گیا، ملکوت کو ناسوت کی سطح پر لے آیا گیا؛ روح و روحانیت کے تخیل پر قہقہے لگائے گئے، جسم و جسمانیت، مادہ و مادیت کے بتوں کی پوجا شروع ھوئی، فرشتوں سے مناسبت پیدا کرنے کے ذکر پر تالیاں بجیں، کتے اور بلی، بندر اور لنگور سے انسانی دماغ کے رشتے جوڑنے پر فخر کیا جانے لگا اور ”حواس‌پرستی“ دلیل علم و حجت کمال‌اقرار پائی!

اب مشکل یہ آن پڑی کہ کوئی کچھ کہنا چاھے توآخر کس زبان میں کہے؟ غزالی و رومی، عطار و سنائی، رازی و طوسی کے رنگ میں اگر کچھ‌کہنے پر آئیے تو سنے گا کون؟ کتاب نہ چھپے گی نہ بکے گی، بس خود ھی لکھیے اور خود ھی پڑھ پڑھ کر اپنا جی خوش کرلیا کیجیے - البتہ اگر ڈارون اور ھکسلی، ونٹ اور ویبو، ولیم جیمس اور لائڈ مارگن کی بولی بولنے پر آجائیے، تو ایونیورسٹیاں بھی قدردانی کو تیار ھیں اور پبلک بھی حوصلہ‌افزائی کو - اِلہ‌آباد کے میر ظریف اکبر نے اِسی منظر کی مصوری سالہا سال ھوئے کر دی تھی -

”مرزا“ غریب چپ ھیں، اُن کی کتاب ”ردی“
”بدھو“ اکڑ رھے ھیں، ”صاحب“ نے یہ کہا ھے!

جناب ضامن، مستحق مبارکباد ہیں کہ اُنہوں نے جدید و قدیم، دونوں راستوں سے ہٹ کر، اپنے لیے ایک نئی روش نکالی - وہ کتابوں کے عالم ہوں یا نہ ہوں، صحیفۂ فطرت کے متعلم ضرور ہیں - اُنہوں نے خود اپنے کو پڑھا، اپنے نفس کا مطالعہ کیا اور اِس سے جو کچھ سمجھے، اُسے اب دوسروں کو سنائے دیتے ہیں - وہ اگلوں اور پچھلوں کی کوششوں سے ناواقف نہیں، اُن کی نظر میں ماضی بھی ہے اور حال بھی، اُن کے دماغ میں اگلوں کے مراقبے بھی ہیں اور پچھلوں کے مشاہدے بھی - تاہم وہ جو کچھ بھی کہہ رہے ہیں وہ سنی سنائی باتیں نہیں، اُن کی آنکھوں کے دیکھے ہوئے منظر، اُن کے قلب پر گذرے ہوئے واردات ہیں - قلندر کی تعریف میں کہا گیا ہے، ”قلندر ہر چہ گوید دیدہ گوید“ - ضامن صاحب، قلندر ہوں یا نہ ہوں، لیکن یہ شان قلندری تو اُن میں پوری طرح موجود ہے -

یہی سبب ہے کہ اُن کی کتاب قصص و حکایات کا مجموعہ نہیں، بصیرت زا، بصیرت افزا، بصیرت افروز ہے، بہت ہی اہم حقیقتوں کی حامل ہے اور اگر غور کرکے پڑھی جائے تو عرفان نفس کی اچھی خاصی ہادی و معلم ہے اور اپنے مصنف کی مجتہدانہ شان پر ایک دلیل روشن و برہان واضح -

مصنف آخر مشرقی ہیں، اُن کی مشرقیت اُن پر غالب، اُن کی اسلامیت کا رنگ اُن کی تصنیف میں نمایاں اور اُن کی ”خودشناشی“ ”خداشناسی“ کا مقدمہ - لیکن ساتھ ہی ذوق مغربی سے بھی بیگانہ نہیں - خود ”اہل معنی“ ہیں مگر ”سخن آرائی“ کی ضرورت و اہمیت سے بھی بے خبر نہیں - جانتے ہیں کہ ”بزم“ میں ”اہل نظر“ سے کہیں زیادہ، نرے ”تماشائی“ بھرے ہوئے ہیں، دونوں کے مذاق کی رعایت موجود - دعا ہے کہ اُن کی کوشش و کاوش بارور ہو اور تصنیف کو خلق میں اور خود مصنف کو خالق کے ہاں مقبولیت نصیب ہو -

دریاباد، بارہ بنکی
۲۲ نومبر ۱۹۳۰ء

عبدالماجد

حامداً و مصلیاً

دیباچہ

یہ مسلم ھے کہ حیات اور کشاکش کا کچھ ایسا ناقابل انفکاک تعلق ھے کہ ایک کا تصور بغیر دوسرے کے ھو ھی نہیں سکتا، مگر اِس کے ساتھ یہ بھی ماننا ھوگا کہ اِس کشاکش حیات کے کچھ مدارج بھی ھیں، کہیں تو یہ نزاع صرف مشغلۂ حیات ھے اور کہیں سخت صبرآزما۔ اِس لیے اگر اطمینان دل و پریشانی، جمعیت خاطر و انتشار، متضاد کیفیات نفس کی تفریق انہیں درجات مختلفہ کے امتیاز سے وابستہ سمجھی جائے تو بعیدِ از قیاس نہ ھوگا۔

انکار معیشت کا شمار بھی کشاکش حیات کے اُنہیں درجات ارتقائی میں کیا گیا ھے جو سخت صبرآزما ھیں، اس لیے اگر کوئی رہنورد منازل حیات، ھنوز اِسی مقام ابتلا میں ھو تو سمجھ لینا چاھیے کہ وہ منزل جمعیت خاطر و اطمینان دل سے بہ مراحل دور ھے۔

مگر مشغلۂ تصنیف و تالیف تو بڑے فراغ کا مقتضی ھے گویا کہ پریشانی اور تصنیف دو ایسے متضاد کلی ھیں جو بہ یک جا جمع ھی نہیں ھو سکتے۔

نظریۂ بالا کے خلاف، اس کتاب کی تدوین، ایک استثنا ھے جو حقیقتاً تائیدِ ایزدی ھی پر مبنی ھے۔ اگر اس ضمن میں علل و اسباب کی تشریح و توضیح مطلوب ھو تو یہ کہا جا سکتا ھے کہ دنیا عالم اسباب

ہے، کچھ ثانوی اسباب بھی ہوا کرتے ہیں - شغف، کسی کام کی دھن، جسے جنون ذہنیت ہی کہنا چاہیے، ایک ایسی کیفیت نفسی ہے جو تمام تاثرات و جذبات پر چھا جاتی ہے - انسان کسی دھن میں ہو تو نہ تو کسی پریشانی کا احساس ہوتا ہے نہ کسی تکلیف کی پروا -

یہی وہ شغف تھا جس نے دس مہینے ایسے انہماک میں رکھا، جسے انہماک کے بجائے استغراق ہی کہنا زیادہ موزوں ہوگا - اور یہی استغراق وہ افکار شہود کا سمندر تھا جس میں ڈوب جانا گویا کہ ساحل مطلوب کو پالینا تھا - واقعتاً یہ ہے کچھ افسانۂ تصنیف، اِسی سے حالات و مشکلات کا اندازہ کیجیے -

مقصود تصنیف تو یہی ہے کہ یہ رسالہ مسائل علم نفس میں ذہن کی صحیح رہنمائی کرے، مگر میں بطور خود اس امر کا فیصلہ نہیں کرسکتا کہ اِس رسالے سے کہاں تک یہ مقصد حاصل ہو سکتا ہے - بہر حال، الاعمال بالنّیات، مدعاے گذارش و نگارش تو جادۂ حقیقی کی طرف توجہ دلانا ہی ہے -

اسلوب بیان کے متعلق اِتنا عرض کر دینا کافی ہے کہ عبارت میں حتی الامکان سلاست کا لحاظ رکھا گیا ہے مگر بایں ہمہ ایک علمی کتاب کو کسی طرح افسانہ نہیں بنایا جا سکتا - مجبوراً اصطلاحی الفاظ لانا ہی پڑتے ہیں اور اسلوب بیان کو علمی حدود میں رکھنا ہی پڑتا ہے -

قارئین کتاب سے صرف اِس قدر گذارش ہے کہ اول ایک مرتبہ شروع سے آخر تک کتاب کو ٹھنڈے دل سے پڑھ جائیں، اُس کے بعد کوئی راے قائم فرمائیں - اگر دوسری یا تیسری مرتبہ دیکھنے کے بعد راے قائم کی

جائے گی تو وہ نسبتاً زیادہ صائب ہوگی ، ورنہ اِس قسم کے مضامین خواہ وہ کتنے ہی آسان پیرایہ میں پیش کئے جائیں پھر بھی ایسے نہیں ہوتے کہ سرسری طور پر ورق گردانی ہی سے سمجھ میں آسکیں اور پڑھنے والا کسی صحیح نتیجے تک پہنچ سکے -

آخر میں مجھے مکرمی مولوی شفقت حسین صاحب بی - اے ، ایل ایل - بی ، ایڈوکیٹ کا شکریہ ادا کرنا ہے کہ آپ نے دوران تدوین کتاب میں ، بعض قابل لحاظ مشورے تدوین کتاب کے متعلق دیے -

ضامن حسین نقوی (' گویا ' جہان آباد)

پیلی بھیت ، یوم دوشنبہ
۲۲ ستمبر ۱۹۳۰ع

مقدمہ

ستارے شام سے روزانہ ظاہر ہونا شروع ہوجاتے ہیں اور رات بھر جگمگاتے رہتے ہیں، سورج ہر روز صبح سے نکلتا ہے اور دن بھر ہماری نگاہوں کو منور رکھتا ہے، ہوا برابر چلتی ہی رہتی ہے، موجوں کی مسلسل روانی، خاک کا محل حوادث ہونا، آگ کا اشتعال، سیاروں کی سیر، زمانے کا دور، رات دن کا انقلاب، کائنات کے تغیرات، عالم کون و فساد کا نظم فساد و اتحاد، کہ رہا ہے کہ یہاں ہر شے کا ایک کام مقرر ہے، ہر شے کی کوئی علت غائی ہے، ہر شے کسی لیے ہے -

لیکن انسان، کس لیے ہے، اس کا فرض کیا ہے، اسے کیا کرنا چاہیے ؟

اپنے فرائض عمل کا تعین، کوئی معمولی بات تو نہیں، یہ معلوم کرنے کے لیے کہ ہمیں اس کائنات میں رہ کر کیا کرنا چاہیے، یہ واضح طور پر معلوم ہونے کی ضرورت ہے کہ ہمارا امتیاز اس کائنات میں کیا ہے - اس تمیز و تفریق کے لیے ایک تفصیلی نظر وہ بھی ایک خاص اصول سے تمام کائنات گرد و پیش پر ڈالنا ہوگی -

کائنات کی وسعت کا یہ عالم ہے کہ اگر فرداً فرداً یہاں کی تمام چیزوں کا شمار کیا جائے تو ہزاروں سال بھی ناکافی ہیں، اس لیے سمجھنے سمجھانے کی غرض سے، یہاں کی چیزوں میں درجہ بندی کی گئی ہے، عناصر کا شمار، بسائط [1] میں کیا گیا ہے اور باقی عنصری

---

[1] بسائط وہ چیزیں ہیں جن کی تقسیم مختلف الکیف ماہیتوں میں نہ ہو سکے، مثلاً ریڈیم اور فولاد کہ ان کا ہر جزو وہی خصوصیت رکھتا ہے جو خود ریڈیم و فولاد کا امتیاز ہے -

چیزوں کو مرکبات کے درجے میں رکھا ہے اور پھر مرکبات کی تقسیم موالید ثلاثہ یعنی جماد و نبات و حیوان میں کی ہے، اس طرح اس دریا کو کوزے میں بند کیا ہے -

ہمیں یہ معلوم کرنا ہے کہ انسان کا امتیاز اس کائنات میں کیا ہے، اس غرض کے لیے ہم موالید ثلاثہ ہی سے اپنی تلاش کی ابتدا کرتے ہیں کہ اس دنیا کی، جس میں ہم بستے ہیں، بڑی کائنات یہی چیزیں ہیں -

سب سے پہلے جمادات کو دیکھیے، جمادات کتنے ہی انواع پر منقسم ہوں، سنگ مرمر ہو یا سنگ سیاہ، یشب ہو یا الماس، ان سب کا امتیاز، وزن جسامت اور شکل خصوصیات جسمانیہ ہی آپ پائیں گے، اس کے بعد نباتات کو دیکھیے، ان میں جسامت کے ساتھ ساتھ نمو (بالیدگی) کے مظاہر بھی نظر آئیں گے - اور یہی نمو نباتات کا امتیاز ہے - اس کے بعد حیوانات پر نظر ڈالیے - ان میں جمادات کے مثال جسامت بھی ہے اور نباتات کی طرح نشو و نما بھی - مگر اس کے سوا احساس و حرکت ارادی کا وجود بھی آپ حیوانات میں پائیں گے - اور یہی ان کا امتیاز ہے اور اسی امتیاز کے لحاظ سے وہ حیوان یعنی زندہ کہے جاتے ہیں - آخر میں انسان کی باری ہے - یہ موالید ثلاثہ کی آخری حد پر ہے اور اسی پر کائنات کی تمام سعی نشو و ارتقا ختم ہوتی ہے، اس میں جسامت بھی ہے، نشو و نما بھی اور احساس و حرکت ارادی بھی گویا کہ موالید ثلاثہ خلاصۂ کائنات اور انسان، خلاصۂ موالید ثلاثہ ہے، لیکن وہ شے جو موالید ثلاثہ کی کسی جنس میں کیا کائنات کی کسی شے میں نہیں پائی جاتی، وہ اس کا امتیاز خصوصی ادراک ہے اور یہی انسان کا شرف ہے اور اسی شرف کی وجہ سے وہ اشرف المخلوقات ہے اور اسی لحاظ سے ہمارے نزدیک انسان کی تعریف "ہستی مدرک" زیادہ موزوں ہے -

اس تفصیل سے آپ اتنا تو سمجھ ھی گئے ھوں گے کہ جو امتیاز جس شے کا ھے، وھی امتیاز اُس شے کی علت غائي [۱] ھے، اگر حیوان کا امتیاز خاص، احساس و حرکت ارادی ھے تو یہی امتیاز ان کے وجود کی علت غائي ھے - اسی پر انسان کو قیاس کیجیے کہ اُس کا امتیاز خصوصی کیا ھے، یہیں سے اُس کے فطری فریضۂ عمل کا تعین ھوتا ھے اور معلوم ھوتا ھے کہ اُسے کائنات میں رہ کر کیا کرنا چاھیے -

انسان نے جب اس دنیا میں آنکھ کھولی، تو سب سے پہلی چیز جو اس کے روبرو آئي وہ خود اس کی ھستی ھی تھی، اس لیے اپنے امتیاز ذاتی کي بنا پر، سب سے پہلے اُسے اپنے ھی متعلق یہ خیال ھونا چاھیے تھا کہ میں کیا ھوں، یعنی کہ میری ھستی کی حقیقت کیا ھے ؟

یہ کوئي معمولی سوال تو نہ تھا کہ آسانی سے حل ھو جاتا، فلسفیانہ جد وجہد صرف اسی استفہام فطرت کی رھین منت ھے، حقیقت یہ ھے کہ انسان نے اس تلاش میں بڑی دقت نظر سے کام لیا، اپنی ذات کے ھر ھر پہلو پر بڑی غائر نظر ڈالی ھے - علم سے پہلے، ذرائع علم کا معلوم ھونا ضروری تھا، اس لیے اول نظام ذھنیت کی طرف متوجہ ھونا پڑا، پھر حدود علم و ادراک معلوم کرنے کے لیے مسئلۂ ادراک پر غور کیا، بعدہ اپنے نفس اور کائنات خارج از نفس کے تعلقات باھمی پر

---

[۱] علت غائی - ھر شے کے متعلق یہ سوال ھو سکتا ھے کہ:

اُسے کس نے بنایا ھے، کس شے سے بنایا ھے، کس لیے بنایا ھے ؟ اس طرح علت کی تین قسمیں ھو جاتی ھیں علت فاعلی، علت مادي، علت غائی - علت غائی سے وہ غرض مراد ھے جس کے لیے کوئی شے بنائی جائے مثلاً قلم کی علت غائی تحریر ھے، اور یہی اُس کا دوسري چیزوں میں امتیاز ھے -

نظر ڈالی، زندگی کے اجزائے ترکیبی معلوم کیے، مقصد حیات سمجھا، فرائض اخلاق و اعمال کا تعین، نیک و بد کا امتیاز، سب اسی سلسلے میں ھوتا گیا ۔ اس طرح، اس ایک فطری سوال سے کہ "میں کیا ھوں؟" علمیات، حیاتیات، اِلٰہیات، اخلاقیات اور متعدد علوم متعلقہ پیدا ھو گئے اور تلاش حقیقت ذات (نفس) اس طرح بالآخر، سرچشمۂ علوم ثابت ھوئی ۔

اس لیے، علم حقیقت نفس (فلسفۂ نفس) خلاصہ اور حاصل ھے ۔ ان تمام علوم کا جو تحقیقات نفس کے سلسلے میں حاصل ھوئے ۔

یہ ھے امتیاز فلسفۂ نفس [۱] اور یہ ھے وہ علم جو انسان کو اس کی حقیقت سے روشناس کرتا ھے ۔ اس علم کی اھمیت کا اندازہ اسی سے کیجیے کہ علم نفس کلید ابواب علوم ھے، عقدہ کشائے اسرار ھستی ھے، مفسر معارف اِلٰہیات ھے ۔ اس لیے

اگر آپ اپنی زندگی کا مقصد وحید معلوم کرنا چاھتے ھوں،
اگر آپ اپنی زندگی کو کامیاب و کارآمد بنانا چاھتے ھوں،
اگر آپ مخفیات حیات تک پہنچنا چاھتے ھوں،

---

[۱] لفظ فلسفہ معرب ھے فلاسفي سے، اور فلاسفی مشتق ھے دو یونانی لفظوں، فلا اور سافیا سے، فلا بمعنی محبت اور سافیا بمعنی علم ۔ اس طرح فلاسفی (فلسفہ) کے معنی ھوئے محبت علم کے، مگر استعمال اِس لفظ کا حقیقی علم کے معنوں میں ھے ۔ اس طرح فلسفۂ نفس کے معنی ھوئے، علم حقیقت نفس ۔ قدماء، لفظ فلسفہ کا اطلاق ھر علم طبیعی و غیرطبیعی مادی و غیرمادی پر کرتے تھے ۔ لیکن اس دور جدید میں صرف مسائل غایت و نہایت و اِلٰہیات کو فلسفے سے متعلق سمجھا جاتا ھے ۔ فلسفے کے حدود اِس طرح سائنس سے جدا کردیے گئے مگر بہر صورت نفس سے متعلق مسائل کا تعلق بالخصوص اِس صورت میں جب مبادیات اعلیٰ سے بحث کی جائے فلسفے سے بدستور قائم رھتا ھے ۔

اگر آپ اسرار کائنات سے واقف ہونا چاہتے ہوں ،
اگر آپ معلوم کرنا چاہتے ہوں کہ آپ کا اِس کائنات میں کیا مرتبہ ہے ،
اگر آپ سمجھنا چاہتے ہوں کہ آپ کیا ہیں ،
اگر آپ معلوم کرنا چاہتے ہوں کہ آپ کے فرائض کیا ہیں ،

تو فلسفۂ نفس کا مطالعہ ، نفسیات [۱] کی رہنمائی ، علم نفس کی قدر ، ناگزیر ہے ۔

فرائض اخلاق و اعمال کا صحیح علم ہو ہی نہیں سکتا ، اگر ہم مقصد حیات سے بےخبر ہیں اور مقصد حیات کا علم مبنی ہے حقیقت حیات کے علم پر اور حقیقت حیات تک رسائی بغیر واسطۂ نفسیات [۱] دشوار ۔

عام طور پر آج جو اخلاقی اور پھر عملی تنزل رونما ہے ، اس کا بڑا سبب ہمارے نزدیک یہی ہے کہ ہم حقیقت نفس سے بے خبر ہیں ۔ اِس لیے وہ صحیح احساسِ اعزاز نفس جو باخبر انسان میں ہونا چاہیے ہم میں نہیں ہے ، اپنا وہ مرتبہ اور اپنی وہ حیثیت جو بحیثیت انسان ہونے کے ہمیں اس کائنات میں حاصل ہے نہیں پہچانتے ۔ برخلاف اس کے اپنی ذات یا نفس کے متعلق یہ گمان ہے کہ وہ ایک فانی شے ہے ، بعد موت کوئی اثر اُس کا نہیں رہتا ۔ اس لیے متعلقات نفس یعنی اخلاق و اعمال کا بھی کوئی نتیجۂ مابعد نہیں ۔ زندگی ہی کے سب جھگڑے ہیں اور یہیں ختم ہو جاتے ہیں ۔

غیر تعلیم‌یافتہ تو بر بنائے جہل اس پستی میں مبتلا ہیں اور تعلیم‌یافتہ جماعت کو سائنس کے اس نظریے نے حقیقت سے دور

---

[۱] نفسیات سے ہماری مراد علم نفس ہی ہے ۔

کر دیا ہے کہ کائنات میں جو کچھ ہے، مادہ ہے اور اُس کی قوت ہے، نفس وغیرہ کا بھی کوئي جداگانہ وجود نہیں، ترکیب عناصر سے ایک کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جو اثر ترکیب کے زائل ہوتے ہی فنا ہو جاتی ہے۔ مادہ اور اُس کی قوت تو ایک باقی شے ہے، باقی جو کچھ ہے سب فانی ہے۔

ظاہر ہے کہ جب ہمارا اپنے نفس ہی کے متعلق یہ گمان ہوا اور اپنی ذات ہی کو اس قدر غیر وقیع سمجھتے ہوں، تو ہم میں کوئي صحیح احساس اعزاز نفس کیوں کر پیدا ہو سکتا ہے، اپنی کوئي خاص ذمہداری باعتبار اخلاق و اعمال کیوں کر سمجھ سکتے ہیں، ہمارا نصب‌العین اعلیٰ اور معیار اخلاق کیوں کر بلند ہو سکتا ہے؟ یہی سبب ہے کہ ہمارا معیار اخلاق پست‌تر ہوکر، صرف خودغرضی پر مبنی رہ گیا ہے۔

ضرورت ہے کہ مسائل نفسیات [۱] کی تشریح و توضیح اِس طرح کی جائے کہ حقیقت نفس ایک زندہ اور موجود شے کی طرح تیقن ہو جائے۔ اگر ایسا ہو جائے تو معیار اخلاق کی پابندی اور نصب‌العین کی تبدیلی تو اس کا لازمی نتیجہ ہوگی۔

یہ تو سب کچھ مسلم، لیکن ہم اور مسائل علم نفس کی — ہم اور اِس قسم کی — اہم تصنیف! و ما توفیقی الا باللہ۔

اس مضمون (کتاب) میں، زیادہ‌تر صحیفۂ فطرت [۲] ہی سے استفادہ کیا گیا ہے، اس لیے ہم بفضلہ اور کسی مصنف کے بہت کم رہین منت ہیں، اور اس کی چنداں احتیاج بھی نہیں کہ مشاہدۂ ذات میں بھی انسان یکسر رہین رہنمائی ہو، زندگی کے مختلف مدارج و مظاہر ہر شے سے

---

[۱] نفسیات سے ہماري مراد علم نفس ہی ہے۔

[۲] صحیفۂ فطرت، کتاب فطرت، کتاب الہي، مراد اس سے یہاں نفس انسانی ہے۔

بالعموم اور انسان کی ذات سے بالخصوص، آفتاب کی طرح نمایاں و درخشاں ھیں، اس لیے اس راہ میں خود انسان کی ذات ھی، اس کے لیے، رھنماے اعظم ھے مگر بات اتنی ھی ھے کہ انسان ذرا آنکھ کھولے اور بصیرت نفس سے کام لے -

یہی سبب ھے کہ ھم نے اپنے افکار میں اس کا بالکل لحاظ نہیں رکھا کہ وہ کہاں تک، مصنفین قدیم و جدید علم نفس کی آرا کے موافق ھیں -

ھمارا موضوع بحث، اس کتاب میں، نفس انسانی [۱] ھے اور مبادیات قوی و افعال نفس انسانی، ترتیب ابواب یوں ھے کہ اول نفس و قوی و افعال نفس پر بحث ھے بعدہ متعلقات نفس، اخلاق و اعمال پر اور اسی کے متعلق کچھ ضمنی مسائل ھیں اور آخر میں بعض معارف نفسیات -

بیان و زبان کے متعلق اب ھمیں اور کچھ کہنا نہیں ھے، کتاب آپ کے روبرو ھے -

---

[۱] نفس انسانی کے معنی ھیں انسان کی حقیقت، اصل ھستی - اصل ذات کے، حالت شعور میں جس کو لفظ ”ھم“ یا ”میں“ سے ھر شخص تعبیر کرتا ھے، اِسی تصور شخصیت ”ھم“ یا ”میں“ کو عربی میں آنا اور انگریزی میں اِگو (Ego) کہتے ھیں - عربی میں نفس انسانی کے مفہوم کو ادا کرنے کے لیے الفاظ نفس ناطقہ اور صورت نوعیہ انسانیہ بھي ھیں، مگر محل استعمال میں کسی قدر فرق ھے - جب انسان کے افعال تعقل و ادراک سے بحث کی جاتی ھے تو اِن افعال کا انتساب نفس ناطقہ سے کیا جاتا ھے - یعنی نفس ناطقہ مبدأ ان افعال کا سمجھا جاتا ھے اور جب اعمال تشکیل و تکمیل نظام جسمانی سے بحث کی جاتی ھے تو صورت نوعیہ کو ان کا سبب قرار دیا جاتا ھے اور یہ سب اعتباری امور ھیں ورنہ حقیقت میں نفس انسانی ھی اختلاف اعمال کی بنا پر مختلف ناموں سے موسوم ھے اور اِس طرح نفس ناطقہ اور صورت نوعیہ مختلف قوتیں نہیں -

باب اول

نفس و ماھیت نفس

نفس

بعض اوقات ، کسی مایوس کن خبر کے سننے ھی سے طبیعت سست ، دل مغموم ، چہرہ اُداس ھو جاتا ھے - اب سوال یہ ھوتا ھے کہ اِس خبر کا اثر ، کس نے قبول کیا ، آیا اعضا و جوارح [۱] نے یا عناصر جسمانی [۲] نے ؟

ھم کوئی خوش خبری سنتے ھیں ، چہرہ فوراً چمک اُٹھتا ھے - دوران خون تیز اور تنفس عظیم ھو جاتا ھے ، اس صورت میں بھی یہی سوال ھوتا ھے کہ خبر خوش کا اثر کس نے قبول کیا ، آیا اعضا و جوارح نے یا خود مادۂ جسمانیہ نے ؟

ھم کوئي کام کرنا چاھتے ھیں تو کرتے ھیں اور ترک کرنا چاھتے ھیں تو چھوڑ دیتے ھیں ، دیکھنا یہ ھے کہ ھمارے اِن ارادوں کا تعلق اعضا و جوارح سے ھے یا اِن کی مصدر کوئي ذی اختیار ھستی ھے ؟

تمام ذھنی قوتوں کی مثال آلات کی سی ھے - اب سوال یہ ھے کہ ان آلات سے کام لینے والا کون ھے ، اور نتائج فکر سے فائدہ کون اُٹھاتا ھے ؟

تمام جسم کی حیثیت مشین کی سی ھے ، کیا کوئي مشین بغیر کسی ڈرائیور کے ، کسی مقصد واحد کے ماتحت کام کر سکتی ھے ؟

---

[۱] اعضا ، دل ، دماغ ، جگر ، طحال ، معدہ ، شرائین ، اور رودہ وغیرہ ھیں اور جوارح ھاتھ پاؤں ، ناک ، آنکھ وغیرہ -

[۲] عناصر جسمانی ، جن سے جسم مرکب ھے ، آکسیجن ، ھائڈروجن ، نائٹروجن ، کاربن ، سلفر ، لوھا ، فاسفیٹ ، پوٹاسیم ، اور میگنیشیم وغیرہ ھیں -

اصل یہ ہے کہ ہمارے روزمرہ کے تجربات اور مشاہدات اِس امر پر شاہد ہیں کہ ہمارا کوئی وجود علاوہ اعضا و جوارح کے بھی ہے اور اِس قسم کے مشاہدات کے علاوہ سب سے بڑا اس امر کا ثبوت کہ اِس نظام جسمانی میں ہمارا کوئی ممتاز وجود ہے، یہ ہے کہ ہمیں براہ‌راست، ہر لحظہ اپنے ہونے کا شعور ہے، ہم سمجھتے ہیں، محسوس کرتے ہیں کہ ہم ہیں اور ہماری کوئی ممتاز ہستی ہے، اس لیے، اس طرح تو نفس کے وجود سے کوئی بھی انکار نہیں کرسکتا - لیکن اصل سوال تو یہ ہے کہ نفس ہے کیا، اُس کی ماہیت کیا ہے، مادی ہے یا غیرمادی، عرض ہے یا جوہر، فانی ہے یا غیرفانی اور اگر غیرمادی ہے تو اس کا مادے سے کیا تعلق ہے؟

اگر ہم کو ماہیت نفس معلوم ہو جائے تو اس قسم کے جملہ شبہات کا اِزالہ جو وجود نفس کے متعلق پیدا ہوسکتے ہیں خود بخود ہو جائے -

ماہیت نفس

جب ہم کسی شے کے متعلق یہ سوال کرتے ہیں کہ یہ کیا ہے، تو بعض اوقات ہمارا اس سوال سے یہ مطلب ہوتا ہے کہ یہ شے کائنات کی کس جنس [۱] میں داخل ہے یعنی درخت ہے یا پتھر اور کبھی اُس کی نوع [۲] کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ یہ درخت ہے تو کون سا درخت ہے، آم ہے یا جامن اور پتھر ہے تو کس قسم کا، سنگ مرمر ہے یا سنگ سیاہ - بعض اوقات اُس شے کے خصوصیات ذاتی دریافت طلب ہوتے

---

[۱] اصطلاح میں جنس وہ ہے جس کے تحت میں بعض انواع ہوں -

[۲] نوع وہ ہے جس کے تحت میں چند صنف ہوں، حیوان جنس ہے کہ اِس میں انسان اور تمام انواع کے جانور داخل ہیں اور انسان نوع ہے کہ اس کی تحت میں بہت سی صنفوں کے انسان، افریقی، چینی، جاپانی، داخل ہیں -

ہیں - یعنی اِس شے کا ہمارے احساس پر کیا اثر پڑتا ہے، یہ شے کڑوی ہے یا میٹھی، سرد ہے یا گرم، سخت ہے یا نرم - اور کبھی یہ معلوم کرنا ہوتا ہے کہ اس شے کا دوسری اشیا پر کیا اثر پڑتا ہے اور کبھی اُس شے کے اجزائے ترکیبی معلوم کرنا ہوتے ہیں -

کسی شے کے رنگ، بو، ذائقہ، حرارت، برودت، سختی، نرمی اور جسامت کا احساس تو ہم اپنے حواس ہی سے کر لیتے ہیں - لیکن کسی نئی شے کے متعلق یہ معلوم کرنے کے لیے کہ یہ کس جنس و نوع میں داخل ہے، اس کا دوسری اشیا پر کیا اثر پڑتا ہے یا اس کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں، کافی غور و فکر اور وسیع تجربے و مشاہدے کی ضرورت ہے -

لیکن ہماری ذات یا ہمارا نفس اُن چیزوں میں داخل نہیں ہے کہ جن کے متعلق اِس قسم کے سوالات ہو سکتے ہیں - نفس کو کس جنس و نوع میں داخل کیا جا سکتا ہے کہ جب کائنات میں کوئی شے اُس کی طرح نہیں، نہ وہ ایسی شے ہے کہ جس کا احساس حواس کر سکیں نہ وہ اور کسی طرح محسوس ہو سکتا ہے نہ مشہود، نہ اُس کی کوئی شکل ہے نہ صورت، نہ اُس میں کوئی وزن ہے نہ مقدار، نہ وہ کوئی قوت بجلی کی طرح ہے نہ بھاپ کی مانند، نہ سپید ہے نہ سیاہ، نہ کیفیت ہے نہ حالت، نہ اُس کا تجزیہ ہو سکتا ہے نہ تحلیل -

حقیقت یہ ہے کہ کائنات میں بعض چیزیں ایسی بھی ہیں کہ جن کی نہ تو کوئی منطقی تعریف ہو سکتی ہے اور نہ وہ ہمارے براہ راست مشاہدے کے حدود میں داخل ہیں، مگر ہیں ضرور، ہمیں اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اُن کا کوئی نہ کوئی وجود ہے - اب سوال یہ ہوتا ہے کہ ہمیں

ایسی چیزوں کا علم کیوں کر ھوا ؟ [۱]

معلول کو دیکھ کر علت کا خیال آجاتا ھے ، حرکت کو دیکھ کر محرک کے وجود کا قائل ھو جاتا ، تصویر سے ، مصور کے وجود پر استدلال کرنا ، سیاروں کے نظام کو دیکھ کر قوت کشش و تنظیم کا اعتراف کرنا ، خلاف قیاس نہیں - ایک بچا بھی یہ نہیں مان سکتا کہ کوئی شے خود بخود متحرک ھو سکتی ھے - یا کتابیں جو الماریوں میں سلیقے سے چنی ھوئی ھیں خود بخود اس طرح ، اس ترتیب سے مرتب ھوں گی یا کسی لایعقل کا یہ کام ھو سکتا ھے ، ھم نے اپنے روزمرہ کے تجربات میں یہی قوانین فطرت جاری و ساری دیکھے ھیں - اس لیے اب بغیر فکر و تامل یہی سمجھتے ھیں کہ حرکت ، محرک سے ، معلول ، علت سے ، اور ھر تنظیم کسی ناظم عاقل سے وابستہ ھوتی ھے - گویا کہ یہ نظریات [۲] ھمارے لیے اب بدیہیات، [۳] ھوگئے ھیں - ھم کسی طرح یہ تسلیم نہیں

---

[۱] منطقی تعریف ، کسی شے کی جنس و فصل بیان کرنا مثلاً انسان کی تعریف ، حیوان ناطق کرنا ، اس میں حیوان جنس اور ناطق فصل ھے اور منطق میں یہی اصول کسی شے کی ماھیت معلوم کرنے کا ھے کہ اُس شے سے اُس کے اعراض شخصی و انفرادی جدا کرکے اُسے دیکھا جائے ، اعراض شخصی و انفرادی حذف کرنے کے بعد جو کچھ باقی رہ جائے وھی اُس شے کی ماھیت ھے ، مثلاً زید سے وہ تمام امتیازات حذف کرنے کے بعد جن کی بنا پر وہ زید سمجھا جاتا ھے ، زید کو دیکھا جائے تو وہ مطلق حیوان ناطق رہ جاتا ھے - یہی زید کی ماھیت ھے -

[۲] نظریات ، وہ امور ھیں جن کے سمجھنے میں غور و فکر کی ضرورت ھوتی ھے -

[۳] بدیہیات ، وہ امور ھیں جن کے سمجھنے میں کسی غور و فکر کے واسطے کی ضرورت نہیں ھوتی - مثلاً دھوپ کو دیکھ کر فوراً یہ سمجھ لینا کہ اِس وقت سورج ھے -

کر سکتے کہ کوئی نظام بغیر کسی ناظم عاقل کے خود بخود قائم ہو سکتا ہے، ہم جانتے ہیں کہ کوئی حرکت بغیر محرک پیدا نہیں ہو سکتی، معلول کا وجود علت سے وابستہ ہوتا ہے، چاہے علت محسوس و مشہود ہو یا نہ ہو۔ ایتھر (ائیر) کے ہم صرف اس بنا پر قائل ہیں کہ اگر سورج اور ہم میں کوئی درمیانی واسطہ نہ ہوتا، تو سورج کی کرنیں ہم تک نہ پہنچ سکتیں، حالانکہ ایتھر، محسوس ہے نہ مشہود۔

ہم کو اپنے نفس کا علم بھی اِسی طرح ہوا کہ ہم بدیہی طور پر تمام نظام حیات میں نفس کی تدابیر و تصرفات دیکھتے ہیں۔ اگر نفس کو اس نظام سے ایک لحظے کے لیے بھی جدا کرکے ہم یہ تصور کرسکتے کہ یہ نظام قائم رہ سکتا ہے، تو ہمیں یہ خیال ہو سکتا تھا کہ اس نظام میں نفس کی کوئی ضرورت نہیں، مگر ہم ایک لحظے کے لیے بھی ایسا خیال نہیں کرسکتے، اس لیے ہم کو یقین واثق ہے کہ اس نظام جسمانی میں نہ صرف ہمارا یا ہمارے نفس کا کوئی وجود ہی ہے بلکہ کوئی ممتاز وجود ہے۔

اس کو واضح طور پر سمجھنے کے لیے، نظم حیات پر نظر ڈالیے۔ ہماری زندگی کے دو رخ ہیں، ایک تو بالکل روشن ہے جو ہر وقت ہمارے علم میں ہے، اور اُسے اِسی لیے، حیات شاعرہ یعنی شعور والی زندگی کہتے ہیں اور دوسرا غیرروشن ہے جس کا علم ہم کو ہر وقت براہ راست نہیں ہوتا۔ اُس کو حیات غیر شاعرہ کہتے ہیں۔ حیات شاعرہ میں، ہمارے تمام اعمال ارادی داخل ہیں اور غیرشاعرہ میں تمام افعال غیر ارادی۔ اِس تفصیل کے بعد غور فرمائیے کہ۔

اعمال ارادی میں تو نفس کے تصرفات بیّن طور پر ظاہر ہیں، ہمارا چلنا پھرنا، اُٹھنا بیٹھنا، سوچنا سمجھنا کلام و سکوت، اِس امر پر شاہد ہے کہ یہ تمام اعمال صرف ہماری مرضی پر منحصر ہیں - اگر تھوڑی دیر کے لیے یہ فرض کر لیا جائے کہ نفس کا کوئی وجود نہیں ہے، تو سوال یہ ہوتا ہے کہ پھر ہمارے اعمال میں کوئی نظام کیوں کر ہے، جس بات کو جس طرح کرنے کی ضرورت ہوتی ہے ہم اُس کو اسی طرح کرتے ہیں - یہی نظم عمل ہے - اگر ہم سے یا ہمارے نفس سے یہ نظام اعمال وابستہ نہیں تو پھر کس شے سے ہے ؟

یہ تو ہمارے نفس کے تصرفات، حیات شاعرہ میں ہیں، اب غیر شاعرہ میں ملاحظہ فرمائیے - ذرات جسم ہر لحظہ بدلتے رہتے ہیں اور اُن کی جگہ نئے ذرے لیتے رہتے ہیں، حتی کہ تھوڑے عرصے میں پرانے جسم کا ایک ذرہ بھی باقی نہیں رہتا اور بالکل ایک نیا جسم بن جاتا ہے - اسی عمل کو "عمل بدل ما یتحلل" کہتے ہیں - اب سوال یہ ہوتا ہے کہ نئے ذروں کو ہر شخص کے تشخص خاص میں اِس طرح تبدیل کرنے والی کہ زید و عمر کی صورتوں میں مرتے مرتے امتیاز باقی رہے کون سی قوت ہے ؟

وہ مادۂ حیوانی جس سے رحم میں جنین [۱] کی تشکیل و تکمیل ہوتی ہے، سوال یہ ہے کہ آیا خود بخود نظام جنین کی صورت میں تبدیل ہو جاتا ہے یا اُسے اِس نظام میں تبدیل کرنے والی یا اُس کو اِس ہیئت خاص میں لانے والی کوئی اور قوت ہے، آیا ہم یہ فرض کر سکتے کہ نظام

---

[۱] ماں کے پیٹ میں جب تک بچہ رہتا ہے، اُس کو جنین ہی کہتے ہیں -

جنین بغیر کسی ایسی قوت کی تحریک کے جو محرک نظام ہو آپ ہی قائم ہو سکتا ہے ؟ یقیناً ایسا نہیں ہوسکتا -

یہ ہیں بعض کھلے ہوئے تصرفات ، ہمارے نفس کے ، اس زندگی میں - اس سے آپ اتنا تو سمجھ ہی گئے ہوں گے کہ نظام حیات میں نفس کی مرکزی حیثیت ہے ، یعنی تمام نظام حیات نفس ہی سے وابستہ ہے -

اب رہے یہ سوالات کہ نفس کوئی مادی شے ہے یا غیرمادی - عرض ہے یا جوہر ، فانی ہے یا غیرفانی اور اگر غیرمادی ہے تو اُس کا مادے سے کیا تعلق ہے ؟

مادیین [۱] کے یہ مسلمات میں سے ہے کہ کائنات میں مادے کے سوا اور کچھ نہیں پایا جاتا ، نفس کا بھی کوئی جداگانہ وجود نہیں ہے ، ایک مادی شے ہے ، ترکیب عناصر سے ایک کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اسی کو نفس کہتے ہیں ، فی الحقیقت نظام حیات مادی ہے اور مادے ہی سے وابستہ ہے - مادہ ہی ایک مستقل شے ہے اور کسی شے کا کوئی مستقل وجود نہیں -

ہم بھی اسے تسلیم کر لیتے ، لیکن بعض دشواریاں اِن امور کے ماننے سے پیدا ہوتی ہیں جن کو ہم بہ دفعات ذیل بیان کرتے ہیں -

۱ - مادے کا ذاتی امتیاز (جس کے بغیر مادہ پایا ہی نہیں جاسکتا) صرف وزن و جسامت اور کسی شکل اور جگہ میں پایا جاتا ہے اور یہی ماہیت جسم کی ہے ، اس لیے مادہ اور جسم دو متبائن کلی قرار نہیں

---

[۱] مادیین ، وہ لوگ ہیں جو مادے کے سوا اور کسی وجود کے قائل نہیں -

دیے جاسکتے [۱] -

جب ھم اپنے نظام حیات پر نظر ڈالتے ھیں تو یہ پاتے ھیں کہ نظام حیات ربط و ترتیب کا ایک بہترین نمونہ ھے، اُس کا ھر عنصر کسی خاص مقصد کے لیے ھے اور ھر جزو دوسرے جزو سے کسی مقصد آخری کی تکمیل کے لیے وابستہ و مربوط - کلی اعتبار سے اعمال نشو و نما و بدل مایتحلل پر نظر ڈالیے یا جزئی اعتبار سے اعضاء و جوارح کی ساخت اور اُن کے افعال اور مختلف افعال کے باھمی تعلق پر، نظام حیات کا کوئی شعبہ آپ ایسا نہ پائیں گے جس کی تنظیم میں اغراض و مقاصد کی انتہائی رعایت نہ ملحوظ ھو - ھر عنصر جسم کا ایک خاص فعل ھے اور ھر فعل کا ایک نتیجۂ مابعد، ھر عضو کی ایک مخصوص ساخت ھے اور اُن افعال کے انجام دینے کے لیے بہ غایت موزوں جو اُس کی فطری غایت ھے - پھر ھم تنظیم حیات کے کیوں نہ قائل ھوں ؟

یہ مسلم ھے کہ ھر حرکت محتاج محرک ھوتی ھے اور تنظیم بھی ایک طرح کی حرکت ھی ھے - مگر مادے کا کوئی امتیاز خاص بجز جسم و جسمانیت کے نہیں پھر ایسی شے کو منتظم حیات کیوں کر مانا جا سکتا ھے ؟

---

[۱] جسم بسیط (ناقابل تجزی) بھی ھوتا ھے ارر مرکب بھی مگر بہر صورت جسم کا وہ امتیاز جس کی وجہ سے وہ جسم سمجھا جاتا ھے - وزن، جسامت اور کسی شکل اور جگہ میں پایا جانا ھی ھوتا ھے اور یہی مادے کا امتیاز ھے، اس طرح بلحاظ ماھیت مادہ ارر جسم ایک ھی شے ھے - لیکن مادے یا جسم کے پائے جانے کے معنی یہ نہیں کہ اُس کا محسوس ھونا بھی ضروری ھو، ایسے بھی اجسام ھیں جو پائے تو جاتے ھیں مگر کسی طرح محسوس نہیں ھوسکتے مثلاً ایتھر (مادۂ لطیف) اِس لیے پائے جانے کے معنی صرف ثابت و متحقق ھو جانے کے سمجھنا چاھیے -

۲ - اگر کہا جائے کہ مادے میں کوئی حرکت بھی پائی جاتی ہے تو یہ دریافت طلب ہوگا کہ مادے میں کس طرح کی حرکت پائی جاتی ہے؟ بلحاظ اغراض و مقاصد، حرکت دو طرح کی ہوسکتی ہے، ایک تو وہ جس کی کوئی غرض و غایت نہ ہو، دوسری وہ جو غرض و غایت پر مبنی ہو - فرض کیجیے کہ مادے میں ایسی ہی حرکت پائی جاتی ہے، جس کی نہ کوئی غایت ہے نہ اُس کو اغراض و مقاصد سے کوئی تعلق، ظاہر ہے کہ ایسی حرکت، نہ حرکت تنظیم سمجھی جاسکتی ہے، نہ مادہ ایسی حرکت کی بنا پر منتظم، اِس لیے کہ تنظیم ایک حرکت تو ہے مگر ایسی حرکت ہے جو یکسر لحاظ اغراض و مقاصد پر مبنی ہوتی ہے -

۳ - اگر کہا جائے کہ مادے کی حرکت غرض و غایت پر مبنی ہے تو یہ بھی ماننا ہوگا کہ مادے کی حرکت، حرکت اضطراری نہیں، اس لیے کہ ایسی حرکت جو غرض و غایت رکھتی ہو، اضطراری نہیں ہوتی ارادی ہوتی ہے -

۴ - اِس طرح مادے کو متحرک بالارادہ ماننا ہوگا مگر کسی شے کو متحرک بالارادہ ماننے سے پہلے یہ ماننا بھی ضروری ہے کہ وہ شے ذی شعور بھی ہے، اِس لیے کہ حرکت ارادی لحاظ غرض و غایت پر مبنی ہوتی ہے - اور لحاظ غرض و غایت بغیر شعور ہو نہیں سکتا - شعور ہی وہ شے ہے جس سے تمام حرکات ارادی کی ابتدا ہوتی ہے -

نتیجہ یہ ہے کہ اگر ہم مادے کو منتظم حیات مانتے ہیں تو بالضرور ہم کو یہ بھی ماننا ہوگا کہ مادہ صرف متحرک ہے بلکہ متحرک بالارادہ (ذی شعور) بھی ہے اور مادے کی تعریف، محض جسم یا جسم متحرک کے بجاے، جسم متحرک بالارادہ (ذی شعور) کرنا ہوگی -

اس کے سوا ھمیں مادے کو یوں بھی ذی شعور ماننا ھوگا کہ ھماری حیات بداھتاً ذی شعور ھے ، اگر ھم مادے کو ذی شعور نہیں مانتے ھیں تو یہ سوال ھوتا ھے کہ جب اصل شے یعنی مادے ھی میں شعور کا وجود نہیں تو ایک مادی شے یعنی حیات میں کہاں سے آیا ؟ لامحالہ ماننا ھوگا کہ مادہ ذی شعور ھے -

۵ - مادے کو ذی شعور ماننے سے مسئلۂ نظام حیات تو یوں حل ھو جاتا ھے کہ شعور بنائے حرکت ارادی ھے اور حرکت ارادی اصل تنظیم ھے ، مگر دیکھنا یہ ھے - کہ قوت شعور مادے میں مانی بھی جاسکتی ھے ، ذات اِس کی متحمل بھی ھے ، اصل سوال یہ ھے کہ آیا قوت شعور کوئی مادی قوت ھے ؟

ھر شے کی ایک ذات ھوتی ھے اور اُسی سے اُس کے قویٰ و افعال کا نظام وابستہ ھوتا ھے - مادے کا وہ امتیاز جس سے اُس کے وجود کا تعین ھوتا ھے ، جسم و جسمانیت کے سوا اور کچھ نہیں ، اِس لیے جسمانیت ھی کو ذات مادہ قرار دیا جا سکتا ھے اور یہی سمجھا جا سکتا ھے کہ اگر مادے میں کوئی قوت ھوگی تو وہ جسمانیت ھی سے وابستہ اور جسمانیت ھی کے تابع ھوگی -

اِس امکان کے مان لینے کے بعد ، جب ھم قوت شعور اور جسمانیت کے باھمی تعلق پر نظر ڈالتے ھیں تو افعال حیات میں شعور کو محرک اور جسمانیت کو متحرک پاتے ھیں - اگر قوت شعور کا محرک اور جسمانیت کا متحرک ھونا مشتبہ ھو تو اِس کو یوں سمجھیے کہ

ھر متحرک اپنی حرکت میں محتاج محرک ھوتا ھے اور جسم بھی ایک متحرک ھے ، اِس لیے اپنی حرکت میں محتاج محرک ھے - مگر

جسم چونکہ متحرک بالارادہ مانا گیا ھے (دیکھیے دفعہ ۴) اِس لیے اپنی حرکت میں محتاج غیر نہیں، خود اپنے ھی ارادے کا معلول ھے۔ ارادے کے متعلق یہ طے شدہ ھے کہ ارادے کی بنا شعور پر ھوتی ھے اور شعور ھی سے ارادے کی تحریک ھوتی ھے، اِس طرح شعور کا محرک اور جسم کا متحرک ھونا ثابت ھے۔

اِس لیے اگر ھم شعور کو کوئی جسمانی قوت مانتے ھیں تو ھم کو اِس کے ساتھ ھی یہ بھی ماننا ھوگا کہ ایک جسمانی قوت خود اپنی ذات میں بھی متصرف ھوسکتی ھے، جسم اپنی ھی قوت کا معلول بھی ھو سکتا ھے۔ مگر یہ قابل قیاس نہیں کہ کوئی ذات اپنی ھی قوت کی معلول ھو، ایسا ھو نہیں سکتا، یہ نظام قویٰ و افعال کے قطعی خلاف ھے۔

محرک مرکزی

ھر نظام اپنے افعال میں ایک محرک مرکزی کا تابع ھوتا ھے اور ھر نظام کے اعمال اپنے محرک مرکزی پر منتہی ھوتے ھیں۔ اگر ایسا نہ ھو تو کوئی نظام قائم ھی نہیں ھو سکتا۔ مثال کے طور پر حیات شاعرہ ھی کو لیجیے کہ حیات شاعرہ بھی ایک نظام ھے اور اِس نظام کے تمام اعمال، اپنے محرک مرکزی، ذھن کے تابع ھوتے ھیں، تمام ذھنی قوتیں مرکزیت ذھن ھی کی ماتحت کام کرتی ھیں، تمام اعمال ارادی پر نظر ڈالی جائے، مرکزیت ذھن ھر عمل میں نظر آئے گی۔ اگر یہی مرکزیت اِس نظام سے جدا کر لی جائے تو نظام ذھنیت باقی ھی نہیں رہ سکتا۔ مجانین کے اعمال میں کوئی نظام اِسی لیے نہیں ھوتا کہ اُن کے اعمال ذھنی میں کوئی مرکزیت نہیں رہتی۔

یہ ھے احتیاج مرکزیت۔ اگر کہا جائے کہ متعدد مشینیں ھیں جو ایک نظام تو ضرور رکھتی ھیں، مثلاً ٹیلیفون، لاسلکی، گراموفون وغیرہ مگر

اُن کا نظام کسی محرک مرکزی کا تابع نہیں ہوا اور نہ کسی محرک مرکزی کا کوئی وجود ہی اُن کے نظام میں پایا جاتا ہے ؟

یہ شبہہ بعض غلط فہمیوں پر مبنی ہے، پہلی غلطی تو تحدید نظام یعنی نظام کے حدود متعین کرنے میں کی جاتی ہے اور دوسری، پہلی غلطی سے غلط نتیجہ نکالنے یعنی انکار مرکزیت میں -

اگر کسی مشین کے نظام سے مراد وہ مجموعۂ آلات مرتب ہی ہو، جس کو مشین کہا جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ اُس مجموعۂ مرتب میں، اسباب جمع و ترتیب شامل نہیں، ورنہ وہ مجموعہ اپنے جامع و مرتب سے مستغنی ہوتا، اس لیے کسی مشین کے نظام کو حدود آلات ہی میں محدود کر دینا صحیح نہیں - مکمل نظام سے مراد، وہ مجموعۂ علل و اسباب ہو سکتا ہے، جس کے ماتحت کوئی مشین کسی خاص مقصد کے لیے مرتب ہوتی ہے اور اپنے افعال انجام دیتی ہے - کسی مشین کے نظام کے صحیح حدود یہی ہیں، اُنہیں حدود میں آپ محرک مرکزی کی تلاش کر سکتے ہیں -

جس نظام کا مرتب و محرک انسان ہے، انسان کی ذات ہی اُس نظام کی محرک مرکزی ہے، اگر اِس محرک مرکزی کو اُس نظام سے جدا کر لیا جائے تو وہ نہ نظام قائم رہ سکتا ہے اور نہ اُس سے وہ مقصد حاصل کیا جا سکتا ہے جس کے لیے وہ نظام قائم کیا گیا ہو - انسان کی ذات ہی کے ساتھ اُس کا ہر نظام مصنوع قائم ہے، مثلاً گھڑی کا موجد بھی انسان ہے اور اس ایجاد سے فائدہ اُٹھانے والا بھی وہ خود ہی ہے، فرض کیجیے، اگر انسان نہ رہے تو یہ ایجاد کیوں کر باقی رہ سکتی ہے اور اِس سے وہ فائدہ کس طرح حاصل ہو سکتا ہے جس کے لیے یہ ایجاد، ایجاد ہوئی ہے ؟ اِسی پر دیگر مصنوعات انسانی کو قیاس کیجیے - بہر صورت محرک مرکزی

کے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا ، کوئی نظام ہو ، ہر نظام کو اپنی حرکت ترتیب و حصول غایت میں محرک مرکزی کی احتیاج ہے -

کسی شے کے نفس ذات سے مراد وہ مرکزیت ہے جس سے اُس شے کے قویٰ و افعال کا نظام وابستہ ہوتا ہے -

کسی شے کے نفس ذات سے مراد ہی ، وہ مرکزیت ہے ، جس کے ساتھ اُس شے کا تمام نظام قویٰ و افعال وابستہ ہوتا ہے ، ذات کے معنی کسی شے کی اصل و حقیقت کے ہیں اور کسی شے کی اصل و حقیقت وہی ہو سکتی ہے جو اُس شے کے نظام میں مرکزی حیثیت رکھتی ہو ، تمام حرکات ترتیب و تنظیم و حصول غایت کی ابتدا اُسی سے ہوتی ہو اور تمام سلسلۂ اعمال اُسی پر منتہی ہوتا ہو - اِس طرح ذات شے اور محرک مرکزی ، ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں -

اِن تصریحات سے آپ اِس نتیجے پر پہنچ ہی گئے ہوں گے کہ ہر نظام ایک مجموعۂ علل و اسباب مرتب ہوتا ہے اور ہر مجموعۂ مرتب کو ، حرکت جمع و ترتیب میں ایک مرتب و محرک کی لازمی احتیاج ہے اور وہی مرتب و محرک نظام ، جس کی احتیاج ہے ، محرک مرکزی ہے اور محل حرکت و متحرک جسم و جسمانیت ہے - یہی نظام فعل و انفعال ہے - اسی نظام فعل و انفعال کے مختلف پہلوؤں پر غور کرنے سے حسب ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں جو دراصل اصول نظام فعل و اِنفعال ہیں -

الف ، کوئی محرک مرکزی ، متحرک نہیں ہوسکتا -

ب ، کوئي متحرک ، محرک مرکزی نہیں ہو سکتا -

ج ، قوت محرکہ ، تابع محرک ہوتی ہے -

د ، کوئي ذات اپنی قوت کی معلول نہیں ہوتی -

چونکہ یہی اصول ، معیار فکر و نظر مباحث آئندہ ہیں ، اِس لیے

The J & K University Library
Acc. No. 26587

انہیں یہاں اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے، ہم ہر اصول پر ایک سلسلہ وار نظر ڈالیں گے۔

اول، کوئی محرک مرکزی، متحرک نہیں ہو سکتا"

فرض کیجئے کہ ذات مادہ یعنی جسمانیت میں، قوت محرک ہے اور یہ مسلم ہے کہ ہر قوت اپنی ذات کی تابع اور اپنی ذات کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے، اس لئے ہر فعل جو کسی قوت کا فعل سمجھا جاتا ہے در اصل وہ اُسی ذات کا فعل ہوتا ہے جس سے کوئی قوت وابستہ و متعلق ہوتی ہے مثلاً زید کاتب ہے، یعنی اُس کی ذات میں قوت کتابت ہے، اب فعل کتابت کو دیکھئے کہ اگرچہ یہ فعل، بغیر قوت کتابت صادر نہیں ہوتا مگر کاتب زید کی ذات ہی سمجھی جاتی، قوت کاتب نہیں سمجھی جاتی۔

در اصل، قوت ایک استعداد و قدرت فعل کا نام ہے، اِس لئے اگر ہم کسی قوت کو محرک سمجھتے ہوں تو حقیقتاً اس کے یہی معنی ہیں کہ ہم اُس ذات کو محرک سمجھتے ہیں جس سے کوئی قوت محرکہ وابستہ ہے۔

اب ہم کہتے ہیں کہ جسمانیت میں قوت محرکہ کے پائے جانے کے صرف یہی معنی ہیں کہ جسمانیت میں استعداد دوسری شے کو حرکت دینے کی ہے مگر جب ہم جسمانیت کو بالفعل محرک مانیں گے تو اِس کے یہ معنی ہوں گے کہ جسمانیت، بالفعل کسی شے کو حرکت دے رہی ہے، اس صورت میں خود جسمانیت ہی کو وہ متحرک، جس کو خود جسمانیت ہی حرکت دے رہی ہو کس طرح مانا جاسکتا ہے؟ محرک و متحرک، علت و معلول ایک نہیں ہوسکتے، یہ نہیں ہوسکتا کہ

ایک ذات ، جو محرک مرکزی مانی جاچکی ہے ، خود ہی متحرک بھی ہو ، کوئی محرک ہو ، جس وقت وہ محرک ہوتا ہے ، متحرک نہیں ہوسکتا ، اِس کے خلاف ماننا نہ صرف خلاف قیاس ہوگا بلکہ خلاف مشاہدہ بھی ہوگا -

بہر حال کوئی محرک مرکزی ، متحرک نہیں ہو سکتا ، نتیجہ یہ ہے -

دویم ، کوئی متحرک ، محرک مرکزی نہیں ہو سکتا ، چونکہ یہ قضیہ ، قضیۂ اول الذکر کا عکس ہے اِس لیے محتاج ثبوت نہیں -

سویم ، قوت محرکہ تابع محرک ہوتی ہے ، نظام یہی ہے ، جیسا کہ اصول اول کے ماتحت کہا جاچکا ہے -

چہارم ، کوئی ذات اپنی قوت کی معلول نہیں ہوتی ، اور نہ ہو سکتی ہے اس لیے کہ ہر قوت اپنے فعل میں اپنی ذات کی تابع ہوتی ہے متبوع نہیں ہوتی یہ بھی اصول اول کے ماتحت کہا جا چکا ہے -

اب ہم ان اصولوں کی رہنمائی میں اِس مسئلے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں کہ آیا قوت شعور کوئی جسمانی قوت ہے ؟

٦ - چونکہ قوت شعور ایک قوت محرکہ ہے ، یہ مسلم ہے (دیکھیے دفعہ ٥) اِس لیے اگر ہم اِس قوت کو جسمانی قوت مانتے ہیں تو جسمانیت کو بھی محرک مرکزی ماننا ہوگا مگر حسب اصول (الف و ب) نہ متحرک ، مرکزی محرک ہو سکتا ہے نہ محرک مرکری ، متحرک ؛ اور جسمانیت یہ بھی مسلم ہے کہ ایک متحرک شے ہے -

٧ - قوت شعور اگر کوئی جسمانی قوت ہوتی تو حسب اصول

(ج) تابع جسمانیت ھوتی مگر چونکہ شعور تابع جسمانیت نہیں ، متصرف جسمانیت ھے (دیکھیے دفعۂ ۵) اِس لیے جسمانی نہیں سمجھا جا سکتا -

۸ - چونکہ حسب اصول (د) یہ مسلم ھے کہ کوئی ذات اپنی قوت کی معلول نہیں ھوتی ، اِس لیے جسمانیت کو کسی حرکت میں نہ اپنی قوت کا معلول سمجھا جاسکتا ھے نہ شعور کو کہ ایک قوت محرکہ ، متصرف جسمانیت ھے ، جسمانی سمجھا جاسکتا ھے۔

۹ - چونکہ کوئی قوت تنہا بغیر کسی محرک مرکزی کے ، جس کے ساتھ وہ وابستہ و متعلق ھو ، نہیں پائی جاتی ھے ، اِس لیے یہ ماننا ھوگا کہ اس قوت شعور کا تعلق بھی کسی محرک مرکزی سے ھے اور کسی ذات سے متعلق پائی جاتی ھے - یہ تسلیم کرلینے کے بعد ھم کہتے ھیں کہ وہ محرک مرکزی یا وہ ذات جس سے قوت شعور متعلق پائی جاتی ھے ، منتظم و متصرف جسمانیت ، نفس ھے نہ کہ خود جسم و مادہ - ھاں اگر حقیقت مادہ ، ماوراے مادیت و جسمانیت بھی کچھ متحقق ھو تو یہ بھی کہا جاسکتا ھے کہ وہ ذات ، جس کو ھم نے محرک مرکزی کہا ھے اور اصطلاحاً جو نفس کہی جاتی ھے وھی نفس مادہ و حقیقت مادہ بھی ھے - لا مناقشۃ فی الاصطلاح -

نفس مادہ

۱۰ - بلحاظ امور مذکور بالا ، اس مسئلے کا حل کہ آیا قوت شعور کوئی جسمانی قوت ھے ، یہی ھے کہ قوت شعور نہ کوئی جسمانی قوت ھے نہ جسمانی قوت ھو سکتی ھے اس لیے کہ جسم میں اِس کی اھلیت ھی نہیں ھے کہ وہ قوت شعور کا حامل ھو سکے ، البتہ نفس میں اِس کی اھلیت ھے کہ اُس کو ذی شعور سمجھا جائے -

قوت شعور نفس
سے وابستہ ھوسکتی
ھے نہ کہ جسم
سے

اس مسئلے کے طے ھونے کے بعد کہ قوت شعور کو جسمانی یا مادی قوت نہیں سمجھا جاسکتا ، ھم کہتے ھیں ،

۱۱ - چونکہ نفس (متحرک مرکزی) ذی شعور ھے اور مادہ شعور سے عاری ، اس لیے نفس کو مادی نہیں سمجھا جاسکتا ،

۱۲ - چونکہ نفس ، محرک ھے اور مادہ متحرک ، اِس لیے نفس کو قوت مادی بھی نہیں مانا جاسکتا - ظاھر ھے کہ جب شعور ھی کو جسمانی و مادی قرار نہیں دیا جاسکتا تو ایک ذی‌شعور ذات کو کس طرح جسمانی و مادی قرار دیا جاسکتا ھے - حقیقت یہ ھے کہ جب تک یہ ثابت نہ کیا جائے کہ شعور جسم [۱] میں ، ایک جسمانی قوت کی حیثیت سے پایا جا سکتا ھے ، نفس کو مادی و جسمانی قرار نہیں دیا جاسکتا -

۱۳ - کہا جا سکتا ھے کہ جب آثار افعال سے قوت شعور جسم میں بالفعل پائی جاتی ھے یعنی آثار افعال سے یہ معلوم ھوتا ھے کہ قوت شعور بالفعل جسم میں ھے تو اِس امکان کے ثابت کرنے کی کیا ضرورت ھے کہ شعور جسم میں پایا جا سکتا ھے ؟

اِس کو سمجھنے کے لیے مکرر اِن مسلمات پر غور کیجیے ،

(اولاً) قوت شعور جو ایک قوت محرکہ ھے محرک ھی میں پائی جاسکتی ھے ”

(ثانیاً) تنظیم حیات میں ، جسمانیت کی حیثیت متحرک و معلول کی ھے ”

---

[۱] جسم سے مراد مطلق جسم یا مادہ ھے ، کسی خاص نوع کا جسم مراد نہیں -

اب اِن مسلمات کو پیش نظر رکھتے ھوئے اِس امر پر غور کیجیے کہ شعور کے جسم یا مادے میں پائے جانے کے کیا معنی ھو سکتے ھیں کہ جب جسمانیت قوت شعور کی حامل ھی نہیں ھو سکتی ؟

واقعہ یہ ھے کہ جسمانیت محل تنظیم ھے اور تنظیم، فعل شعور ھے اور چونکہ اس فعل تنظیم کا اظہار محل تنظیم یعنی جسمانیت ھی سے ھوتا ھے، اِس لیے بظاھر یہ گمان ھوسکتا ھے کہ علت متصرف بالفعل، جسم ھی کی کوئی قوت ھے، اس غلط‌فہمی کی ابتدا کہ قوت شعور کوئی جسمانی قوت ھے، یہیں سے ھوتی ھے، مگر غور کرنے سے معلوم ھوتا ھے کہ یہ گمان، گمان باطل سے زیادہ وقیع نہیں جیسا کہ بہ صراحت کہا جا چکا ھے - اب قوت شعور کے جسم میں پائے جانے کے یہی معنی ھوسکتے ھیں کہ شعور نفس میں پایا جاتا ھے اور نفس ایک محرک و متصرف جسم کی حیثیت سے جسم میں متصرف پایا جاتا ھے، اگر شعور کو براہ راست محرک ھی مان لیا جائے تو یہ کہا جا سکتا ھے کہ شعور ایک محرک و متصرف کی حیثیت سے جسم میں پایا جاتا ھے، لیکن کسی قوت کا اس حیثیت سے متصرف جسم پایا جاتا جسمانی ھونے کے مرادف تو نہیں اِن دونوں باتوں میں بہت فرق ھے، متصرف جسم پایا جانا اَور ھے اور جسمانی ھونا اور ھے، اگر آپ کسی شے کو حرکت دے رھے ھوں اور آپ کی ذات اُس متحرک شے سے وابستہ نظر آتی ھو تو کیا اس کے معنی ھوئے کہ آپ کی ذات، اُس معلول و متحرک شے ھی کی پابند و تابع کوئی قوت ھے ؟

۱۴ - اگر کوئی یہ کہے کہ ھم دیکھتے ھیں کہ نظام جسمانی میں جب کوئی خلل واقع ھوتا ھے تو نفس بھی اپنا کوئی کام نہیں کر سکتا نہ ھم

کچھ سوچ سمجھ سکتے ھیں، نہ کوئی ارادہ کر سکتے ھیں، جیسا کہ بعض امراض میں دیکھا گیا ھے، پھر کیوں نہ ھم یہ سمجھیں کہ نفس بھی ایک جسمانی شے ھے؟

یہ تو نظام علت و معلول ھے، جب تک کسی شے میں، کسی خاص فعل کے اعتبار سے معلول ھونے کی قابلیت رھتی ھے، وہ معلول رھتی ھے اور جب وہ قابلیت نہیں رھتی یا کوئی نقص پیدا ھوجاتا ھے وہ معلول نہیں رھتی۔ مثلاً ایک پنکھا ھے جو بجلی کے ذریعے سے گھومتا ھے اور قوت برقی کا معلول ھے، اب اگر وہ پنکھا ٹوٹ جائے یا اُس میں اور کوئی خرابی واقع ھوجائے، جس کی وجہ سے وہ نہ گھوم سکے تو کیا اس کے یہ معنی ھوں گے کہ برقی قوت کا کوئی جداگانہ وجود نہ تھا اور وہ پنکھے ھی کی قوت تھی؟

اسی پر قیاس کیجیے نفس و جسم کے تعلقات کو، جسم ایک خاص فعل یعنی حیات میں نفس کا معلول ھے، اگر اُس میں یہ قابلیت نہ رھے یا کوئی اور نقص پیدا ھوجائے (جیسا کہ بعض امراض کی صورت میں ھوتا ھے کہ جسم اپنا کوئی فعل انجام نہیں دے سکتا) تو کیا اس کے یہ معنی ھوں گے کہ علت فعل کا کوئی جداگانہ وجود نہ تھا اور علت و معلول ایک ھی تھے یا معلول بعینہ علت تھا، یہ کہاں تک قابل قیاس ھے؟

۱۵ - اگر یہ کہا جائے کہ نفس ھمیشہ جسم کے ساتھ پایا جاتا ھے کہیں جداگانہ طور پر نہیں پایا جاتا - پھر کیوں نہ یہ سمجھا جائے کہ ایک جسمانی شے ھے؟

یہ تو نظام حیات ھے کہ نفس اسی حیثیت سے جسم کے ساتھ پایا جاتا ھے، لیکن اس کے یہ معنی تو نہیں ھوئے کہ علت و معلول میں کوئی

اظہار نہ رہا ۔ اب رہا یہ امر کہ نفس ، جسم سے جداگانہ ظاہر ہو پایا نہیں گیا ، تو نفس کا جداگانہ پایا نہ جانا ، اس کے جداگانہ پائے نہ جاسکنے کی کوئی دلیل نہیں ، عدم علم شے سے علم عدم شے لازم نہیں آتا ۔ بالفرض اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ نفس اور جسم ہمیشہ ساتھ ہی پائے جاتے ہیں ، جداگانہ نہیں پائے جاتے ہیں تو اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ نفس کا کوئی جداگانہ وجود نہیں ہوتا ۔

۱۶ ۔ اگر یہ کہا جائے کہ ترکیب عناصر سے ایک ایسی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جس کو نفس کہتے ہیں ورنہ نفس کا کوئی جداگانہ وجود نہیں ۔

اس پر بھی یہی اعتراض ہوتا ہے کہ جب اصل شے یعنی عناصر ہی میں شعور کا وجود نہیں مانا جا سکتا تو عناصر مادی کی ترکیب سے بھی خلاف اصول ایک ایسی شے کیوں کر پیدا ہو گئی ، جو ذی شعور ہے ؟

۱۷ ۔ اگر یہ کہا جائے کہ نفس مادی ہوتا نہ سہی اس میں کیا قباحت ہے کہ ہم جسم کو جوہر اور نفس کو عرض [۱] مانیں ؟

اگر ہم نفس کو عرض اور جسم کو جوہر مانتے ہیں تو اس صورت میں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اعمال حیات میں عرض تو علت اور جوہر معلول ہو سکتا ہے ، حالانکہ اس کے خلاف ہونا چاہیے تھا ۔ اس کے سوا

۱۸ ۔ ہم نفس کے ساتھ غم و خوشی و خوف و غضب وغیرہ کی متعدد کیفیات دیکھتے ہیں جو نمایاں اعراض ہیں اور اعراض کے

---

[۱] اعراض ۔ وہ ہیں جو اپنے قیام میں کسی جوہر کے محتاج ہیں اور کبھی تنہا نہ پائے جائیں مثلاً رنگ ، بو ، ذائقہ ، نرمی ، سردی ، سختی ، گرمی ، اور تمام کیفیات نفسی ، اور جس شے کے ساتھ یہ مذکورہ بالا صفات پائی جاتی ہیں اس کو جوہر کہتے ہیں ۔ جوہر و عرض کی مزید تحقیق کے لئے دیکھئے ، فصل " ادراک و نفس " ۔

عرض ، عرض کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتا -

متعلق یہ طے شدہ ہے کہ وہ اپنے قیام میں جوہر کے محتاج ہوتے ہیں ، یعنی اعراض جب پائے جائیں گے کسی جوہر ہی کے ساتھ پائے جائیں گے - اِس سے ایک نتیجہ یہ بھی نکلتا ہے کہ اعراض ، غیر جوہر کے ساتھ نہیں پائے جا سکتے ، یعنی عرض ، کسی عرض کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتا ، اس صورت میں ، ان اعراض یعنی کیفیات نفسانیہ کے پائے جانے کی صرف یہی صورت ہے کہ وہ کسی جوہر کے ساتھ قائم ہیں ، اِس طرح نفس کو عرض نہیں مانا جا سکتا -

یہاں تک تو ہم نے بعض وہ دشواریاں دکھائیں ، جو نفس کو مادی یا قوت مادی یا عرض ماننے سے پیدا ہوتی ہیں اب آگے ہم وہ قباحتیں دکھائیں گے جن کی بنا پر ہم مجبور ہیں کہ خود جسم کو جوہر نہ مانیں -

۱۹ - یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ نفس عرض نہ سہی جوہر [۱] سہی ، لیکن یہ کیوں نہیں مانا جا سکتا ہے کہ حیات دو مستقل جوہروں یعنی نفس اور جسم کے متحدہ اعمال کا نتیجہ ہے ؟

دو جوہر مستقل ایک دوسرے کے معلول نہیں ہو سکتے -

بے شک اگر جسم کوئی جوہر مستقل ہے تو اُسے کسی دوسرے جوہر سے منفعل و متاثر نہ ہونا چاہیے ، اس کا یہ سبب ہے کہ اگر ہمیں یہ تسلیم ہے کہ ایک شے باعتبار اپنی ذات کے قدیم ہے یعنی دوسری اشیاء کی محتاج نہیں تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ وہ شے متعلقات ذات یعنی اپنی قوتوں کے اعتبار سے بھی قدیم ہے یعنی اُس

---

[۱] جوہر اُسے کہتے ہیں جو قائم بذات خود ہو یعنی اپنے قیام میں کسی دوسری چیز کا محتاج نہ ہو - مادیین کے نزدیک صرف مادہ جوہر ہے اور اہل تثنیت کے نزدیک دو جوہر ہیں مادہ اور نفس -

شے کو قوتوں کے لحاظ سے بھی کسی شے کی احتیاج نہیں اور جب ہم اُس کی قوتوں کو بھی قدیم مان لیں گے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اُس کی قوتوں سے کچھ افعال بھی وابستہ ہوں گے یعنی وہ شے اپنے افعال کے اعتبار سے بھی کسی دوسری شے کی محتاج نہ ہو گی -

کوئی شے ایسی آپ نہ پائیں گے جس میں کوئی قوت نہ ہو اور اس قوت سے کوئی فعل وابستہ نہ ہو - اب اگر آپ کسی شے کو قدیم سمجھیں گے تو لامحالہ آپ کو ماننا پڑے گا کہ وہ شے مع اپنے نظام کے قدیم ہے اور اپنی تنظیم میں کسی اور شے کی محتاج نہیں - برخلاف اس کے کسی شے کو اپنے وجود میں مستغنی اور افعال میں محتاج سمجھنا ہمارے نزدیک تناقض پرستی کا مرادف ہے -

بہر صورت یہ قابل تسلیم نہیں کہ ایک جوہر مستقل دوسرے جوہر مستقل سے، منفعل و متاثر ہوسکتا ہے اور جب یہ تسلیم نہیں تو یہ کس طرح تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ حیات، نتیجہ ہے، دو مستقل جوہروں کے فعل و انفعال کا -

لیکن ہم نظام حیات میں جسم کو متصرف و معلول پاتے ہیں، اب اس کے دو ہی سبب ہوسکتے ہیں، یا تو نفس کوئی جداگانہ اور مستقل شے نہ ہو یا جسم خود کوئی جوہر نہ ہو -

پہلی صورت بہ دلائل باطل ثابت ہو چکی ہے اب رہی دوسری صورت کہ جسم کوئی مستقل جوہر نہ ہو اس کی تائید اس مشاہدے سے بھی ہوتی ہے -

۲۰ - ریڈیم (ایک دھات ہے) جس میں ، وزن ، شکل اور جسامت تمام خصوصیات جسمانیہ ہوتے ہیں ، تجربے سے معلوم ہوا ہے کہ وہ ایک زمانۂ معین کے اندر ، الیکٹرون ، (بجلی سے بھی لطیف تر قوت) میں تبدیل ہو جاتی ہے ، نہ شکل باقی رہتی ہے نہ جسامت نہ کوئی اور امتیاز جسمانی ، اس لیے کہ ایسی قوت میں جو بجلی سے بھی لطیف تر ہو جسمانی چیزوں کا وجود نہیں مانا جا سکتا - اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ امتیازات جو مادے کے ساتھ ناقابل انفکاک سمجھے جاتے تھے وہ بھی کوئی مستقل وجود نہیں رکھتے - یہ آپ معلوم کرچکے ہیں کہ مادے کا جو کچھ امتیاز ہے ، جسم ہے ، اور جسم سے ہے ، لیکن ریڈیم کا الیکٹرون کی صورت میں تبدیل ہو جانا یہ بتاتا ہے کہ جسم ، جسم ہی نہیں رہتا یعنی نہ مقدار باقی رہتی ہے نہ صورت اور جب یہ چیزیں باقی نہیں رہتیں تو وہ کون سی شے باقی رہ جاتی ہے جس پر اطلاق جسم یا مادے کا ہو سکے ؟

اس طرح معلوم ہوا کہ

جسم ، جس کو جوہر کہا جاتا ہے کوئی جوہر نہیں - اس لیے کہ جوہر کو ایک مستقل شے ہونا چاہیے اور جسم کوئی مستقل شے نہیں ہے -

اور یہ اس طرح بھی ثابت ہے کہ

جدید سائنس یہ تسلیم کرتی ہے کہ ابتداے آفرینش میں ذرات مادی ایک بسیط صورت میں تھے پھر بعض اسباب کے ماتحت انھیں کے امتزاج (باہم ملنے) سے رفتہ رفتہ کائنات پیدا ہوئی (یہی ابتداے نظریۂ ارتقا ہے) -

۲۱ - اب سوال یہ ہوتا ہے کہ مادے کی وہ بسیط صورت ، جس کو صورت اولین مادہ ، کہنا چاہیے حادث تھی یا قدیم ؟

اگر یہ کہا جائے کہ وہ قدیم تھی ، تو پھر سوال ہوگا کہ وہ قدیم صورت زائل کیوں کر ہوگئی ؟

مادہ اس صورت میں اب کہیں پایا نہیں جاتا ، اگر یہ کہا جائے کہ وہ صورت مادے میں اب بھی ہے تو یہ بداھتاً باطل ہوگا ، آپ کچھ موم لیجیے اور اس سے ایک مربع شکل بنائیے - اس کے بعد ، آپ اس مربع کو مثلث میں تبدیل کردیجیے اور غور کیجیے کہ وہ شکل اول یعنی مربع موم میں کہاں باقی ہے ، یہی صورت مادے کی ہے جب اُس میں ، اس کی بسیط و اولین صورت کے بعد دوسری صورتیں علی سبیل التعاقب یکے بعد دیگرے پیدا ہوئیں تو وہ صورت اولین اس صورت میں کہاں باقی رہ سکتی ہے - اگر کہا جائے کہ صورت اولین بھی حادث تھی تو کوئی بحث باقی نہیں رہ جاتی ، اس لیے کہ وہ صورت اولین جس وقت مادے میں پیدا (حادث) ہوئی تھی اُس سے پہلے مادے کا کوئی وجود کیوں کر مانا جاسکتا ہے ؟

یہ مسلمات میں سے ہے کہ مادے اور صورت میں لزوم ذاتی ہے ، مادہ جب پایا جائے گا تو کسی صورت میں پایا جائے گا - اس قضیے کا عکس یہ ہے کہ جب صورت نہیں پائی جائے گی تو مادہ بھی نہیں پایا جائے گا - اور صورت کا حادث ہونا ، آپ معلوم کرچکے اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ خود مادہ بھی کوئی جوہر مستقل نہیں بلکہ ایک حادث شے ہے - اس طرح اِس تمام تفصیل سے دو نتیجے اخذ ہوتے ہیں -

حقیقت مادہ

۱ - نفس کوئی عرض نہیں ہے - (دفعہ ۱۷ و ۱۸)

۲ - مادہ کوئی جوہر نہیں ہے - (دفعہ ۱۹ و ۲۰ و ۲۱)

یہ معلوم کرنے کے بعد ہمیں اس کی ضرورت نہیں کہ ہم نفس کو جوہر اور مادے کو عرض ثابت کریں - کائنات میں دو ہی قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں : قائم بذات خود ، جوہر اور قائم بالغیر یعنی عرض ، اب اگر کوئی شے عرض نہیں ہے تو اِس کے یہی معنی ہوئے کہ وہ جوہر ہے اور بر عکس اِس کے یہی معنی ہوے کہ لامحالہ وہ عرض ہے -

اِس طرح مادے کا عرض ہونا اور نفس کا جوہر ہونا ثابت ہے - اب رہا نفس کا فانی ہونا یا نہ ہونا سو اگر فنا کے معنی اُس تغیر و انقلاب ہی کے لیے جائیں جو اجسام میں ہر لحظہ رہتا ہے ، تو ظاہر ہے کہ اس انقلاب پیہم کا تعلق اعراض سے ہے نہ کہ جوہر سے - تغیرات اعراض سے جوہر نفس کا متغیر ہونا لازم نہیں آتا ، اِس لیے کہ اعراض اور جوہر نفس میں کوئی لزوم ذاتی [۱] نہیں کہ اعراض کا تغیر نفس کے تغیر کو مستلزم ہو -

اُصل یہ ہے کہ نفس کے متعلق جملہ شبہات کی بنیاد یہ عقیدہ ہے کہ صرف مادے کا ایک مستقل وجود ہے اور اُس کے سوا اور کسی شے کا کوئی مستقل وجود نہیں -

---

[۱] اِس امر کا ثبوت کہ اعراض اور جوہر نفس میں کوئی لزوم ذاتی نہیں یہ ہے کہ مرتبۂ تجرید میں نفس تمام اعراض سے مجرد یعنی مجرد عن المادہ پایا جاتا ہے ، دیکھیے " فصل ارتقاے نفس " -

مادے کی تعریف یہ کی جاتی ھے کہ مادہ وہ ھے جو شکل ، جسامت اور مقدار رکھتا ھے ، یہی ذاتیات مادہ ھیں ، ان کے سوا جو کچھ ھے یعنی جو کچھ اجسام میں پایا جاتا ھے ، رنگ ، بو ، ذائقہ ، حرارت ، برودت ، سختی ، نرمی ، وغیرہ یہ سب از قبیل اعراض ھیں یعنی ان کا کوئی جداگانہ و مستقل وجود نہیں -

اس طرح مادہ صرف وزن ، شکل اور جسم رکھنے والی شے کو کہتے ھیں اور ھم اُسے کوئی شے مستقل اِنھیں امتیازات کی بنا پر کہتے ھیں -

لیکن ھم اس نتیجے پر پہنچے ھیں کہ یہ امتیازات مادی یعنی وزن ، شکل اور جسامت بھی از قبیل اعراض ھیں یعنی ان کا بھی کوئی مستقل وجود نہیں (دیکھیے دفعات ۱۹ ، ۲۰ و ۲۱) -

اس طرح مادہ یکسر مجموعۂ اعراض ھوگیا - یہ طے شدہ ھے کہ اعراض کا کوئی مستقل وجود نہیں ھوتا اور وہ اپنے پائے جانے میں کسی جوھر کے محتاج ھوتے ھیں ، اس لیے اس مجموعۂ اعراض کے پائے جانے کی بھی صرف یہی صورت ھے کہ وہ کسی جوھر کے ساتھ قائم ھے اور وہ جوھر جس کے ساتھ یہ مجموعۂ اعراض قائم ھے ، نفس ھے -

اس طرح معلوم ھوا کہ نفس ھی ، نفس مادہ و حقیقت مادہ ھے ، وہ نفس ھی ھے جس کے بغیر یہ مجموعۂ اعراض (مادہ) پایا نہیں جا سکتا -

لیکن نفس کی یہ عمومیت کہ اس کے ساتھ تمام اعراض مادی بلا قید تخصیص قائم ھیں ، افراد و انواع و اجناس کی قید سے آزاد ھو کر ھے ، ورنہ جب نفس ، اعراض جمادات سے متعلق ھوتا ھے تو نفس جمادی سمجھا جاتا ھے ، اعراض نباتات سے تعلق رکھتا ھے تو نفس نباتی ، اعراض حیات

حیوانی سے متعلق ھوتا ھے تو نفس حیوانی ، حیات انسانی سے متعلق ھوتا ھے تو نفس انسانی اور اگر انواع حیات انسانی کا لحاظ کیا جائے تو جب اعراض حیات شاعرہ سے متعلق ھوتا ھے تو انانیت اور جب حیات غیرشاعرہ سے متعلق ھوتا ھے تو طبیعت سمجھا جاتا ھے اور اگر کسی قید کا لحاظ نہ کیا جائے تو مطلق نفس [۱] ۔

نفس انسانی اور نفس مطلق

جس طرح روشنی کہ اپنے مختلف مظاھر کے اعتبار سے مختلف ناموں سے موسوم ھوتی ھے مثلاً ستاروں کی روشنی ، آگ کی روشنی ، بجلی کی روشنی ، گیس کی روشنی اور اگر کسی قید کا لحاظ نہ کیا جائے تو روشنی ، مطلق روشنی ھے ۔

یوں ھی نفس بھی اگرچہ ایک جوھر کائنات اعراض ھے مگر اختلاف تعینات کے اعتبار سے ، امتیازاً مختلف ناموں سے موسوم ھوتا ھے اور مختلف صورتوں میں متحقق ھوتا ھے ۔

حاصل اس تمام بحث کا بہ دفعات ذیل ھے ۔

۱ ۔ نہ صرف نظام حیات انسانی بلکہ تمام نظام کائنات [۲] تنظیم

---

[۱] اِس مضمون میں جہاں تک نظام حیات انسانی کا تعلق ھے ھم نے لفظ نفس کو نفس انسانی کے معنوں میں استعمال کیا ھے اور جہاں نظام کائنات سے بحث ھے وھاں نفس کلی کے معنوں میں اور جہاں کوئی قید تخصیص نہیں ، وھاں مطلق نفس کے معنوں میں ۔

[۲] نہ صرف نظام حیات انسانی بلکہ تمام نظام کائنات سلسلۂ علت و معلول سے وابستہ و مربوط نظر آتا ھے ، اس صورت میں یہ سوال ھوسکتا ھے کہ جب کائنات امکان میں کوئی شے بجز نفس اور اُس کے اعراض کے پائی ھی نہیں جاتی تو علت و معلول میں کوئی تمیز و تفریق کیونکر ھو سکتی ھے ، کس شے کو علت اور کسے معلول سمجھا جا سکتا ھے ؟

تفریق علت و معلول

نفس کی دو مختلف حیثیتیں ھیں ، ایک تو یہ کہ وہ مظہر (ظاھر کرنے والا) جسمانیات کا ھے ، اور دوسری یہ کہ وہ متصرف جسمانیات ھے ۔ پہلی صورت میں وہ جوھر ھے اور جسمانیات ، اعراض ۔ اور دوسری صورت میں وہ علت تدبیر و تنظیم ھے اور جسمانیات معلول ۔

نفس ہی کا نتیجہ ھے، بغیر تنظیم نفس، کوئی نظام قائم ھی نہیں ہو سکتا -

۲ - نفس ایک جوہر مدبر و متصرف، ذی شعور و ارادہ ھے اور جسمانیت اعراض، یہی تعلق نفس و جسمانیات ھے -

یہ ھے ماہیت نفس -

قائلین وحدت مادی، غور کریں کہ آیا بنیاد نظام کائنات مادۂ لایعقل کا اس حیثیت سے قرار دیا جانا کہ خود ذات مادہ، محل تصرف اور مادے کی قوت، مادے میں متصرف ھے زیادہ قابل قبول و قرین قیاس ھے یا مادے یعنی اعراض، شکل، مقدار اور جسامت وغیرہ کو محل تصرف اور نفس ذی شعور و ارادہ کو (متصرف مان کر) منتظم نظام کائنات سمجھنا ؟

حاصل سلسلۂ علت و معلول یہ نہیں نہ مادے کی قوت اپنی ذات یعنی مادے میں متصرف ھے بلکہ یہ ھے کہ نفس، اعراض مختلفہ یعنی مادے میں متصرف ھے -

یہ ھے تحقیق اس باب میں -

باب دوم

قوی و افعال نفس

افعال نفس

چونکہ کسی ذات کا تفصیلی علم اُس کی قوتوں کے تفصیلی علم پر مبنی ہوتا ہے اور قوتیں اپنے افعال ہی سے پہچانی جاتی ہیں، اِس لیے معرفت نفس کے لیے ضروری ہے کہ افعال نفس پر بھی نظر ڈالی جائے —

ماہیت نفس کی بحث میں اگرچہ اِجمالاً آپ یہ معلوم کر چکے ہیں کہ نفس کا مخصوص فعل تنظیم حیات ہے، لیکن یہ اِجمال کسی قدر تفصیل کا طالب ہے - نظام حیات اور اُس کی تنظیم کیا ہے؟ حقیقتاً یہی وہ مسائل ہیں جن کی تفصیل و تشریح میں افعال نفس کی تفصیل مضمر ہے، مگر جب تک ہم کو یہ نہ معلوم ہو کہ حیات فی نفسہ کیا ہے ہم یہ کیوں کر سمجھ سکتے ہیں کہ تنظیم حیات کیا ہے، اِس لیے اُصولاً پہلے ہمیں یہ معلوم کرنا چاہیے کہ حیات کیا ہے پھر مسئلۂ تنظیم حیات کی طرف متوجہ ہونا چاہیے -

حیات

منطقیانہ اُصول سے اِنسان کی تعریف، حیوان ناطق یعنی ذی حیات ناطق کی جاتی ہے اور مطلق ذی حیات، حیوان کی تعریف، جسم نامی، حساس و متحرک بالارادہ کی جاتی ہے، حیوان کی اس تعریف میں جسم نامی، جنس اور حساس و متحرک بالارادہ، فصل ہے یعنی جب کسی جسم نامی میں تخصیص اِحساس

و حرکت ارادی پائی جاتی ھے تو اُس کو حیوان (ذی حیات) سمجھا جاتا ھے ' اِس کے یہ معنی ھوئے کہ اِمتیاز حیوان (ذی حیات) حساس و متحرک بالارادہ ھونا ھی ھے اور اِس طرح حیات ' قوت اِحساس و حرکت اِرادی ھی کا نام ھے -

اگر حیات کی یہ تعریف صحیح مان لی جائے تو نہ صرف جمادات و نباتات ھی کو بے جان و مردہ ماننا ھوگا بلکہ جنین کو بھی ' (جو جنین حیوان ھی ھوتا ھے) بےجان و مردہ ماننا ھوگا ' اِس لیے کہ جمادات و نباتات کی طرح جنین میں بھی اِحساس و حرکت اِرادی کا وجود نہیں پایا جاتا ' حالانکہ جنین حیوان کو حیوان ھی ھونا چاھیے تھا ؟

اگر کہا جائے کہ جنین میں کچھ ابتدائی آثار اِحساس و حرکت اِرادی کے پائے جاتے ھیں اِس لیے اُس کو بےجان و مردہ نہیں کہا جا سکتا تو ھم کہیں گے کہ اِس قسم کے آثار تو بعض نباتات میں بھی پائے جاتے ھیں ' اگر اِسی قسم کے آثار اِبتدائی کی بنا پر جنین کو حیوان سمجھا جاتا ھو تو اُن پھلوں اور پودوں کو بھی ' جن میں اِحساس و حرکت اِرادی کی کوئی علامت پائی جاتی ھو ' ذی حیات (حیوان) ماننا ھوگا ؟

اِس کے سوا ' ھم یہ کہتے ھیں کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ حیات ' قوت اِحساس و حرکت اِرادی ھی کا نام ھے تو بھی یہ غور طلب ھوگا کہ اِس قوت کا اِنتساب کسی جسم سے کیونکر ھو سکتا ھے اور کوئی جسم چاھے وہ جسم نامی ھو یا غیرنامی حساس و متحرک بالارادہ کس طرح قرار دیا جا سکتا ھے ؟

ماھیت نفس کی بحث میں آپ یہ معلوم کر چکے ھیں کہ جسم ایک مجموعۂ اعراض ھے اور اعراض کے متعلق یہ طےشدہ ھے کہ جوھر کے علاوہ

اُن کا کوئی مستقل اور جداگانہ وجود ہی نہیں ہوتا ، اِس صورت میں ظاہر ہے کہ جسم کو حساس و متحرک بالارادہ نہیں قرار دیا جا سکتا ۔ اِس لیے کہ اِحساس کرنا یا اِرادہ کرنا ایک فعل ہے اور افعال کا تعلق جوہر (نفس) ہی سے ہو سکتا ہے نہ کہ اعراض سے ۔

اِس مسئلے کے طے ہونے کے بعد کہ جسم کو حساس و متحرک بالارادہ قرار نہیں دیا جا سکتا ، ہم کہتے ہیں کہ اگر حیات ، قوت اِحساس و حرکت اِرادی ہی ہو تو بھی نفس کو ذی حیات مانا جا سکتا ہے نہ کہ جسم کو ۔ اِس لیے کہ قوت اِحساس و حرکت اِرادی نفس سے متعلق ہو سکتی ہے نہ کہ جسم سے ۔

حاصل اِس بحث کا یہ ہے کہ حیوان کی یہ تعریف کہ حیوان ، جسم نامی ، حساس و متحرک بالارادہ کو کہتے ہیں بلحاظ امور مذکور صحیح نہیں ، جسم نامی ہو یا غیرنامی مطلقاً کوئی جسم حساس و متحرک بالارادہ قرار نہیں دیا جا سکتا ۔

حقیقت یہ ہے کہ حیات (زندگی) ایک حرکت نفس کا نام ہے ، جس کا تعلق بالذات نفس سے اور بالعرض جسم سے ہے یعنی نفس ، محرک اور جسم محل حرکت و متحرک ہے ، اِس لیے ہر حرکت جسم فی الواقع حرکت نفس ہی ہوتی ہے اگرچہ اُس کا اِظہار جسم سے ہوتا ہے ۔

اِس نقطۂ نظر سے کہ حیات بالذات ایک حرکت نفس ہے ، اگر دیکھا جائے تو اِس کائنات کون و فساد کا ذرہ ذرہ بالعرض ذی حیات و حیوان ہے ، اِس لیے کہ ہر ذرۂ کائنات ، محل تغیرات پیہم ہے اور ہر تغیر ایک نوع حرکت ہے ۔ یہ صحیح ہے ، تاہم حیات کی یہ ہمہ گیری کچھ اِمتیازات

بھی رکھتی ھے، اگرچہ ھر شے اِس عالم متحرک کی زندہ معلوم ھوتی ھے مگر ھر شے کی زندگی یکساں نہیں ۔ جنس حرکت مشترک سہی مگر انواع حرکت مشترک نہیں ۔ جماد و نبات و حیوان ھی کی زندگی پر نظر ڈالیے تو مقابلتاً اِن انواع کے افعال حیات کا تنوع معلوم ھوتا ھے ۔ اگر جمادات کی زندگی حرکت جذب عناصر (تغذیہ) ھی تک محدود ھے تو نباتات کی تغذیہ و تنمیہ اور حیوانات کی تغذیہ و تنمیہ، اِحساس و حرکت اِرادی اور تولید مثل تک وسیع ھے ۔ وجہ یہ ھے کہ حیات ایک حرکت تو ھے لیکن نظام متحرک کے مناسب ھوتی ھے، اِس قید مناسبت نظام متحرک سے تعریف حیات میں اِس قدر وضاحت اور ھو جاتی ھے کہ حیات وہ حرکت ھے جس کا نظام متحرک مقتضی ھوتا ھے ۔ چونکہ نظام ھیولانی و ترکیب جسمانی ھر متحرک کی مختلف ھوتی ھے، اِس لیے حرکت حیات بھی یکساں نہیں ھوتی، اِسی پر قیاس کیجیے حرکت کون و فساد، فنا و بقا، جذب و اِنتشار، مختلف النوع حرکات اجسام کو کہ ھر حرکت جسمانی، نظام جسمانی کے مناسب و موافق ھوتی ھے، انواع حرکت کی تفریق،

نظام حیات

اِختلاف ترکیب اجسام پر مبنی ھے، یہی نظام حرکت حیات، یا نظام حیات ھے ۔

موت

چونکہ موت کو مخالف حیات سمجھا جاتا ھے، اِس لیے تذکرۂ حیات میں اِس مسئلے پر بھی کچھ روشنی ڈالنا ضروری ھے ۔ عرف عام میں، جس حال جسمانی کو، موت حیوان سمجھا جاتا ھے، اگرچہ وہ بظاہر ایک دور سکون و جمود جسمانیت معلوم ھوتا ھے مگر حقیقتاً ایک عالم انتشار شیرازۂ جسمانیت نوع حیوانی ھوتا ھے، جسم اِس حال میں بھی متحرک ھی ھوتا ھے، ساکن نہیں ھوتا، اِس لیے کہ اِنتشار بجائے خود ایک حرکت ھے، لیکن حرکت اِنتشار کو حرکت حیات شاید اِس لیے نہیں

سمجھا جاتا ھے کہ نظام جسم حیوانی اپنے قیام کی حالت میں جن انواع حرکات کا مقتضی ھوتا ھے، یہ حرکت اُن کے خلاف ھوتی ھے، لیکن اِس نظریے کے ماتحت کہ ھر حرکت کون و فساد چاھے وہ کسی نظام متحرک کے اِقتضا کے موافق ھو، حرکت حیات ھے، حرکت انتشار کو بھی مخالف حیات قرار نہیں دیا جا سکتا، اگرچہ وہ اُس حرکت سے مختلف ھو جس کا شیرازۂ جسم حیوانی اپنے قیام کی حالت میں مقتضی ھوتا ھے۔

کلیات افعال نفس، حرکت تنظیم و حرکت حیات

حیات و موت کی اِس صراحت کے بعد ھم کہتے ھیں کہ جب اجسام کا ھر تغیر ایک حرکت ھو اور ھر حرکت ایک فعل نفس تو آپ خیال کر سکتے ھیں کہ جزئیات افعال نفس کا اِنحصار کس طرح ممکن ھے؟ لیکن کلیات افعال نفس کی تقسیم اِس اصول کے ماتحت کہ ھر حرکت نفس جو نظام متحرک کے مناسب ھوتی ھے، حرکت حیات ھے، اِس طرح ھو جاتی ھے کہ ھر حرکت حیات چونکہ مناسب نظام جسمانیت ھوتی ھے اِس لیے موخر تنظیم جسمانیت ھوتی ھے اور تنظیم جسمانیت، جس سے مختلف اجسام کی تشکیل ھوتی ھے خود ایک حرکت نفس ھے تو پہلی قسم، افعال نفس کی، حرکت تنظیم ھوئی اور دوسری قسم، حرکت حیات۔ نفس کی حرکت تنظیم ھی، عناصر بسیط کے اِمتزاج سے اجسام مرکبہ کی بنیاد ڈالتی ھے اور اِس طرح انواع اجسام مرکبہ کی ابتدا ھوتی ھے اور حرکت حیات، جیسا کہ ھم کہہ چکے ھیں، وہ حرکت ھے جو بعد تنظیم جسمانیت، اجسام میں ان کے نظام کے اقتضا کے موافق پیدا ھوتی ھے، یہی اقسام افعال نفس ھیں، انھیں سے

قواے نفس، قوت شعور و ارادہ

قواے نفس کا تعین اِس طرح ھوتا ھے کہ ھر حرکت نفس چاھے وہ حرکت تنظیم ھو یا حرکت حیات، چونکہ اغراض و مقاصد پر مبنی ھوتی ھے اِس لیے ارادی ھوتی ھے اور ارادے کے لیے

لازمی احتیاج شعور کی ھے، اس لیے نفس کو نہ صرف ذی ارادہ بلکہ ذی شعور بھی ماننا ھوگا (جیسا کہ ماھیت نفس کی بحث میں اجمالاً کہا جا چکا ھے) یہی قوائے نفس ھیں جن سے تمام افعال نفس وابستہ و متعلق ھیں۔

اس باب میں جو کچھ اب تک مذکور ھوا وہ قویٰ و افعال نفس کی ایک غیر مخصوص تشریح و توضیح تھی لیکن چونکہ اِس کتاب کا موضوع بحث خصوصی، نفس انسانی اور جمادیات قویٰ و افعال نفس انسانی ھیں، جیسا کہ مقدمۂ کتاب میں کہا گیا ھے، اس لیے ھم اس مبحث عام سے اپنے مبحث خاص کی طرف متوجہ ھوتے ھیں۔

حیات انسانی و افعال حیات انسانی

نفس کے وہ افعال جن کا مجموعہ حیات انسانی ھے، تغذیہ، تنمیہ، احساس، حرکت ارادی، تولید مثل اور تعقل ھیں۔ یہی وہ افعال ھیں جن کے امتیاز سے نفس انسانی کا تعین ھوتا ھے اور ایک محرک عام (نفس) محرک خاص (نفس انسانی) سمجھا جاتا ھے۔

نوعیت افعال حیات انسانی

اب اُن افعال کی نوعیت پر نظر ڈالیے تو یہ افعال باعتبار اپنی نوعیت کے دو طرح کے معلوم ھوتے ھیں۔ ایک تو وہ جن کے صدور کا ھم کو ھر لحظہ عموماً براہ راست علم ھوتا ھے۔ اور دوسرے وہ جن کا براہ راست علم نہیں ھوتا۔ اول الذکر قسم کے افعال میں، تفکر و تعقل اور جملہ حرکات ارادی داخل ھیں اور آخر الذکر میں تغذیہ و تنمیہ یعنی جملہ اعمال جذب غذا و رفع فضول و نشو و نمائے جسم داخل ھیں۔

دوسری طرح تقسیم افعال حیات انسانی کی اِس طرح ہے کہ حیات انسانی دو طرح کے افعال کا مجموعہ ہے، ایک تو وہ جو ہمارے قصد اور ارادے کے ماتحت عمل میں آتے ہیں مثلاً فکر و تعقل اور دوسرے وہ جن کے صدور میں ہمارے قصد و ارادے کو کوئی دخل نہیں ہے مثلاً دوران خون و عمل تنفس وغیرہ - لیکن اِس تقسیم پر ایک یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ماہیت نفس کی بحث میں یہ کہا گیا ہے کہ نفس کا ہر فعل ارادی ہوتا ہے، لیکن یہاں بعض افعال حیات انسانی کو غیرارادی مانا جاتا ہے اِس کے یہ معنی ہوئے کہ ہم بعض افعال نفس انسانی کو غیرارادی بھی مانتے ہیں اور چونکہ نفس انسانی بھی نفس کی ایک متعین صورت ہی ہے کوئی جداگانہ حقیقت نہیں، اِس طرح حقیقتاً بعض افعال نفس ہی کو غیرارادی مانا جاتا ہے اور یہ صریحی تناقض ہے ؟

افعال ارادی و غیر ارادی

یہ ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ ہے جس کے لیے کسی دلیل کی احتیاج نہیں کہ ہماری زندگی کے افعال مختلف نوعیت کے ہیں بعض تو ایسے ہیں جو ہمارے قصد اور ارادے کے ماتحت عمل میں آتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو ہمارے قصد اور ارادے کے ماتحت عمل میں نہیں آتے ہیں، اِس تمیز و تفریق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ افعال حیات انسانی کے دو مختلف مراکز ہیں، انانیت جو مصدر و مرکز افعال ارادی ہے اور طبیعت جو مصدر و مرکز افعال غیرارادی ہے - اب جو اعمال ہمارے ارادے یا ارادۂ انانیت کے ماتحت عمل میں آتے ہیں وہ ارادی سمجھے جاتے ہیں اور جو ہمارے ارادے یا ارادۂ انانیت کے ماتحت عمل میں نہیں آتے ہیں وہ غیرارادی سمجھے جاتے ہیں -

افعال حیات انسانی کے دو مختلف مراکز

مانا کہ جو افعال ہمارے ارادے کے ماتحت عمل میں نہیں آتے وہ غیر ارادی ہوتے ہیں، لیکن سوال تو یہ نہیں کہ ہم کس نوع کے افعال کو غیرارادی کہتے ہیں، سوال تو یہ ہے کہ آیا کوئی فعل حیات انسانی غیرارادی ہوتا بھی ہے؟ غور فرمائیے کہ ہم حیات غیر شاعرہ کے جن افعال طبیعی کو غیرارادی سمجھتے ہیں آیا وہ کسی غرض و غایت پر مبنی ہوتے ہیں یا نہیں؟ یہ تو آپ کہ نہیں سکتے کہ وہ کسی غرض و غایت پر مبنی نہیں ہوتے، یہ خلاف قیاس ہے کہ حیات طبیعی یا حیات غیر شاعرہ جو بجاے خود ایک مکمل نظام رکھتی ہے، ایسے افعال کا مجموعہ ہو جن کی نہ کوئی غرض ہو نہ غایت، لامحالہ ماننا ہوگا کہ ہر فعل حیات غیر شاعرہ بھی غرض و غایت پر اُسی طرح مبنی ہوتا ہے جس طرح حیات شاعرہ کا ہر فعل، مطلب یہ کہ جس طرح ہمارا ہر ارادی فعل کوئی نہ کوئی غرض و غایت رکھتا ہے اِسی طرح حیات غیرشاعرہ کا کوئی فعل ایسا نہیں ہوتا جس کی کوئی غرض و غایت نہ ہو۔ حیات غیر شاعرہ کے افعال، جذب غذا، دفع فضول، عمل تنفس، دوران خون وغیرہ ایسے افعال نہیں جن کے اغراض و مقاصد کا سمجھنا کوئی دشوار امر ہو بہر حال اِس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ افعال حیات غیرشاعرہ بھی اسی طرح اغراض و مقاصد پر مبنی ہوتے ہیں جس طرح حیات شاعرہ کے افعال۔ اِس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ اگر ایسے افعال کو بھی، جن کی بنا اغراض و مقاصد پر ہو غیرارادی سمجھا جاسکتا ہے، تو پھر افعال ارادی و غیرارادی میں ما بہ الامتیاز کیا باقی رہ جاتا ہے؟

حقیقت اتنی ہی ہے کہ اگرچہ حیات غیرشاعرہ کے افعال بھی غیر ارادی نہیں ہوتے لیکن ہم اُن کو اس لیے ارادی نہیں سمجھتے کہ وہ ہمارے

ارادے یا ارادۂ انانیت کے ماتحت عمل میں نہیں آتے - اگر ہم یہ معلوم کرسکیں ہم اور ہمارا ارادہ یا انانیت و ارادۂ انانیت کیا ہے تو افعال ارادی و غیر ارادی کی کوئی الجھن بغیر سلجھے نہ رہ جائے -

ماہیت نفس کی بحث میں یہ کہا جا چکا ہے کہ جب نفس (نفس مطلق) اعراض جسمانیت انسان سے متعلق ہوتا ہے تو نفس انسانی سمجھا جاتا ہے اور اگر انواع حیات انسانی کا لحاظ کیا جائے تو جب اعراض حیات شاعرہ سے متعلق ہوتا ہے تو انانیت اور جب اعراض حیات غیرشاعرہ سے متعلق ہرتا ہے تو طبیعت قرار دیا جاتا ہے -

اس کثرت تعینات نفس کا سبب یہ ہے کہ اِس عالم اَجسام میں مختلف اَنواع اَجسام ہیں اور ہر نوع کا نظام جسمانی کچھ نہ کچھ تخصیص ضرور رکھتا ہے اور یہ بحث حیات میں کہا جا چکا ہے کہ حرکات یا افعال نفس، نظام جسمانیت ہر نوع کے مناسب ہوتے ہیں اِس طرح تفریق نوعیت اجسام سے افعال نفس کے بھی مختلف اَنواع ہو جاتے ہیں - اب اُنہیں مختلف اَنواع افعال کے اعتبار سے نفس جمادی، نفس نباتی، نفس حیوانی اور نفس انسانی کی تمیز و تفریق ہوتی ہے - اگرچہ وحدت نفس فی نفسہ کثرت کو قبول نہیں کرتی مگر بر بناے اختلاف اعمال امتیازاً مختلف ناموں سے موسوم ضرور ہوتی ہے -

نظام حیات شاعرہ جن افعال کا مقتضی ہے وہ بھی افعال ہیں جن کو امتیازاً افعال ارادی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور نفس کو اِنہیں افعال مخصوص کے محرک ہونے کی حیثیت سے انانیت قرار دیا جاتا ہے - اصل میں ہماری انانیت، نفس کی ایک متعین صورت ہے، جس کی تشکیل اُن مخصوص افعال ہی سے ہوتی ہے جن کے صدور کا نظام حیات

انانیت و طبیعت

شاعرہ مقتضی ھے - جس طرح نفس اپنے اُن مخصوص افعال کے صدور کی بنا پر جن کے صدور کا نظام حیات شاعرہ مقتضی ھے ' انانیت کہلاتا ھے ' یوھیں اُن غیر مخصوص افعال کے صدور کی بنا پر جن کے صدور کا نظام حیات غیرشاعرہ اور نظام حیات دیگر انواع مقتضی ھے ' طبیعت کہلاتا ھے -

ارادۂ انانیت

ماھیت انانیت معلوم کرنے کے بعد یہ سمجھ لینا کچھ دشوار نہیں کہ ھم جس حرکت کو ارادۂ انانیت یا اپنا ارادہ کہتے ھیں وہ اگرچہ نفس [۱] کا ایک ارادی فعل ھوتا ھے مگر بعینہ ارادۂ نفس نہیں ھوتا ' یعنی ارادۂ انانیت ' ایک فعل نفس ھوتا ھے ارادۂ نفس نہیں ھوتا [۲] - یوھیں جس حرکت طبیعی کو ھم ایک فعل غیرارادی کہتے ھیں ' وہ بھی نفس کا ایک ارادی فعل ھوتا ھے مگر فرق یہ ھے کہ حدود انانیت میں نفس کا ارادی فعل ھمیں اپنا یا انانیت کا ارادی فعل معلوم ھوتا ھے [۳] اور حدود طبیعت میں نفس کا ارادی فعل چونکہ اُس کے صدور سے ھماری انانیت غیر متعلق ھوتی ھے ' اِس

---

[۱] نفس سے مراد یہاں ' نفس انسانی نہیں بلکہ مطلق نفس ھے -

شعور انانیت

[۲] جس طرح ارادۂ انانیت ' نفس کا ایک عمل مخصوص و متعین ھے ' ارادۂ نفس نہیں ' اِسی طرح شعور انانیت بھی نفس کا ایک متعین فعل ھے ' بعینہ شعور نفس نہیں ' کہنا یہ ھے کہ ھماری انانیت کا یا ھمارا شعور ارادہ از قبیل افعال نفس ھے ' شعور و ارادۂ نفس نہیں -

[۳] یہ شعور نتیجہ ھوتا ھے ' حیات شاعرہ کے نظام شعور یعنی ذھنیت کا کہ ھم نفس کے ارادی افعال کو اپنے ارادی افعال سمجھتے ھیں اور اِس کی ابتدا اِس طرح ھوتی ھے کہ پہلے ھم اپنی ایک ممتاز شخصیت محسوس کرتے ھیں جس کو ھم لفظ آنا یا میں یا ھم سے تعبیر کرتے ھیں پھر اِس امتیاز شخصیت کے ساتھ افعال ارادی کا تعلق محسوس ھوتا ھے -

لیے غیرارادی معلوم ہوتا ہے۔ اِس طرح معلوم ہوا کہ افعال حیات انسانی میں ارادی و غیرارادی کی تفریق باعتبار انانیت ہے، ہمیں اپنے یا اپنی انانیت کے افعال کے مقابلے میں افعال طبیعی غیرارادی معلوم ہوتے ہیں، ورنہ حقیقتاً نفس کے اعتبار سے نفس کا کوئی فعل غیرارادی نہیں ہوتا۔ چونکہ افعال ارادی و غیرارادی کی تفریق ان مختلف اعتبارات سے ہے اِس لیے کوئی تناقض نہیں۔

یہ مان کر کہ افعال حیات انسانی اپنی نوعیت کے اعتبار سے دو طرح کے ہوتے ہیں۔ یعنی افعال ارادی و غیرارادی، اب ہم افعال ارادی و غیرارادی کی صراحت کرتے ہیں۔

اصناف نوع افعال ارادی، تعقل (سوچنا سمجھنا)، ارادت [1] (کسی عمل کا ارادہ کرنا) اور تعمل (کوئی عمل کرنا) ہیں۔

صراحت انواع افعال ارادی و غیرارادی

اصناف نوع افعال غیر ارادی، تغذیہ (جذب غذا، ضمناً دفع فضول) تنمیہ (نشو و نما) اور تولید مثل ہیں۔

اِس کے بعد آپ یہ معلوم کرنے کے لیے کہ ہم کس طرح سوچتے سمجھتے ہیں، تعقل و اصول تعقل و ذرائع تعقل یعنی نظام ذہنیت کیا ہے، ارادہ کسے کہتے ہیں، محرکات ارادہ کیا ہوتے ہیں اور حیات غیرشاعرہ یا حیات طبعی تفصیلاً کیا ہے، تفصیلات فصول آئندہ کو غور سے دیکھیے۔

---

[1] اِرادت، ہمارے نزدیک اِرادت یعنی ارادۂ عمل بھی نفس انسانی کا ایک ارادی فعل ہے اس لیے کہ نفس انسانی کسی ارادے پر مجبور نہیں اگرچہ محرکات ارادہ مقتضی ارادہ ہوں۔

تفکر و تعقل

آپ کو معلوم ھے کہ قصر فکر و تعقل کی بنیاد اساسی یہی حواس ھیں جنھیں حواس ظاھری کہتے ھیں ، یہ حیات شاعرہ میں اِس قدر اھمیت رکھتے ھیں کہ اگر یہ نہ ھوں تو ھم اپنے پرائے سبھی سے نا آشنا ھو جائیں ۔ کسی ایسے شخص کے حال پر غور کیجیے جس کا بدن تو سن ھو اور وہ اُس کے ساتھ ھی آنکھ ، کان اور قوت شامہ و ذائقہ سے محروم ھو ۔

بعض اوقات جب ھم کسی گہرے خیال میں ڈوب جاتے ھیں تو ھمیں کسی بات کا ھوش نہیں ھوتا ، نہ کچھ دکھائی دیتا ھے ، نہ کچھ سنائی دیتا ھے ، اِس حال میں اور کیا ھوتا ھے ، یہی تو کہ ھمارے عدم التفات کی وجہ سے ھمیں اُن چیزوں کا شعور نہیں ھوتا جو ھمارے اِحساسات ظاھری پر اپنا اثر ڈالتی ھیں ، اِس سے ایک نتیجہ یہ بھی نکلتا ھے ۔ کہ اگرچہ ھمارے ادراک کی ابتدا احساس ھوتی ھے ، لیکن کسی شے کے ادراک کے لیے تنہا احساسات ظاھری ھی کافی نہیں ، اور بھی کچھ ذرائع ھیں ، منجملہ اُن کے التفات نفس بھی ھے کہ بغیر التفات نفس ھمیں شعور محسوسات نہیں ھوتا ، اسی طرح کچھ اور ذھنی قوتیں ھیں ، جو معاون ادراک ھیں .. لیکن وہ کون کون سی ھیں ؟ اِس کا علم معمولی طور پر ، جب ھمارا ذھن اپنا کام کرتا ھوتا ھے ، تو ھمیں نہیں ھوتا ۔ البتہ جب کوئی فرق ھمیں اپنے یا پرائے ذھنی کاموں میں مقابلتاً معلوم ھوتا ھے تو سمجھ میں آتا ھے کہ ھماری اپنی یا پرائی ذھنیت میں کیا نقص ھے ۔ یعنی یہ تفریق کس قوت کے نقصان سے وابستہ ھوسکتی ھے ۔ اِس کو اس طرح سمجھیے :

فرض کیجیے

نظام ذہنیت

۱ - ایک شخص ہے جو مادرزاد اندھا اور بہرا ہے ، ہم دیکھتے ہیں کہ وہ کسی شے کے متعلق بہت کم واقفیت حاصل کر سکتا ہے - اِس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ احساسات ظاہری ، یعنی حواس ، کہاں تک معاون ادراک ہیں -

۲ - ہم کسی خاص خیال میں مستغرق ہوجاتے ہیں ، اِس حالت میں ، ہمیں کچھ سنائی دیتا ہے نہ کچھ دکھائی دیتا ہے - اِس سے ہم اِس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ادراک میں توجہ نفس کو بڑا دخل ہے -

۳ - عام طور پر دنیا بعض چیزوں کو دلکش سمجھتی ہے - کون ہے جسے مرغزار و آب رواں کے نظارے باعث تفریح نہ ہوتے ہوں ، مگر ایک شخص ہے کہ اُس پر کسی دلچسپ سے دلچسپ منظر کا کوئی اثر ہی نہیں پڑتا ، کسی قسم کے آثار شگفتگی ہی اُس میں پیدا نہیں ہوتے - یہ غیرمعمولی تفریق دیکھ کر خیال ہوتا ہے کہ یہ شخص مردہ‌دل ہے ، اِس کی طبیعت میں اِس قسم کے حسیات ہی نہیں ہیں - یہ ہے نقصان احساسات نفس -

۴ - ایک شخص بڑی گرمجوشی سے ملتا ہے ، لیکن ہم اُس کی صورت دیکھتے ہیں ، وہ اپنے تعلقات سابقہ یاد بھی دلاتا ہے لیکن پھر بھی خیال نہیں آتا ، یہ ہے قوت حافظہ کا نقص -

۵ - اگرچہ بارہا ایک ہی قسم کے واقعات کے اجتماع سے ایک ہی قسم کے نتائج ایک شخص دیکھ چکا ہے مگر پھر بھی اُسی قسم کے اسباب کو مجتمع دیکھ کر اُس کا ذہن نتیجے کی طرف منتقل نہیں ہوتا - مثلاً اُس نے سرکہ جب استعمال کیا کھانسی بخار میں مبتلا ہوگیا

مگر آج پھر استعمال کر رہا ھے اور اُس کا ذھن مطلقاً تجربات سابقہ کی طرف منتقل نہیں ھوتا ، یہ ھے نقصان یا فقدان ، قوت انتقال ذھن کا ۔

۶ ۔ بعض اشخاص معمولی معمولی باتوں سے ، خلاف قیاس عجیب عجیب نتائج نکالتے ھیں ، مگر ھم میں یہ بات نہیں کہ کسی کے چین جبیں کو علامت غم پنہاں سمجھیں ، معلوم ھوا کہ یہ کام ، قوت واھمہ کا ھے ۔

اِس طرح معلوم ھوا کہ ذرائع تفکر حسب ذیل ھیں :

۱ ۔ حواس ظاھری اور یہ تمام ذرائع پر مقدم ھیں ۔

۲ ۔ توجہ نفس ۔

۳ ۔ اِحساسات نفس ۔

۴ ۔ قوت حافظہ ۔

۵ ۔ قوت انتقال ذھن ۔

۶ ۔ قوت واھمہ ۔

یہ ھے نظام ذھنیت ، اگر اِس نظام سے ایک شے بھی نکالی جائے تو پورا نظام بےکار ھو جاتا ھے ۔

جب ھم کسی نامعلوم شے کے متعلق کچھ معلوم کرنا چاھتے ھیں تو اِنھیں ذرائع سے کام لیتے ھیں ، اسی عمل کا نام ، عمل فکر و تعقل ھے ، لیکن یہ ذرائع کس طرح اور کہاں تک معاون تعقل ھیں ، یہ معلوم کرنے کے لیے فرداً فرداً ھر ذریعۂ تفکر پر غور کرنا ھوگا ۔

حواس

ماہیت احساس

اگر آپ ماہیت احساس پر غور کریں تو احساس کو ایک طرح کی حرکت انفعال و تاثر پائیں گے، جس طرح، حرارت، روشنی، آواز وغیرہ، مختلف عوامل موثرہ فضاے متصل میں ایک تموج پیدا کر دیتے ہیں یوہیں موثرات مختلفہ کے اثر سے اعصاب احساس میں ایک حرکت انفعال و تاثر پیدا ہوتی ہے، اُسی کو ہم اِحساس یا کسی شے کا محسوس ہونا کہتے ہیں۔ معمولی طور پر تو ہمیں اُس حرکت کا جو اِحساس کہلاتی ہے اِس طرح تمیز نہیں ہوتا کہ ہم اُسے کسی قسم کی، کوئی حرکت سمجھ سکیں مگر جب موثرات شدید و قوی ہوتے ہیں تو نمایاں طور پر محسوس ہوتا ہے کہ واقعی اشیاے خارجی کے اثر سے اعصاب احساس میں کوئی حرکت پیدا ہوتی ہے، سخت چیخ پکار سے کانوں میں جھنجھناہٹ پیدا ہو جاتی ہے، تیز روشنی سے آنکھوں میں چکاچوند، تلملاہٹ (خیرگی) پیدا ہو جاتی ہے، زیادہ ترش چیزوں سے زبان اذیت پاتی ہے، سخت سردی میں جسم سن ہو جاتا ہے، اسی طرح اور شدید موثرات کا اثر نمایاں طور پر معلوم ہوتا ہے۔ اسی سے ہم اِس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ کیفیت احساس ایک حرکت انفعال و تاثر ہے۔

چونکہ کائنات خارجی (خارج از نفس) مختلف اعراض کا مجموعہ ہے، اس لیے اُس کا احساس بھی مختلف حواسوں سے ہوتا ہے، آواز کانوں سے، ذائقہ کام و زبان سے، بو، ناک سے، شکل، رنگ، فاصلہ وغیرہ، آنکھ سے، گرمی سردی، سختی نرمی، جسامت وغیرہ چھونے سے معلوم ہوتی ہے۔

شرائط اِحساس

مگر اِحساس کے لئے دو لازمی شرطیں ھیں ، ایک کا تعلق تو نظام جسمانی سے ھے یعنی تنظیم نظام اعصاب اِحساس اور دوسری کا تعلق خود نفس سے ھے یعنی نفس کا آمادۂ اِحساس ھونا یا اِلتفات نفس ۔

پہلی شرط کی اھمیت کا اندازہ اس سے کیجیے کہ جب بعض امراض دماغی کی حالت میں ، نظام عصبی میں کچھ نقص پیدا ھو جاتا ھے تو ذھن کسی شے کو محسوس ھی نہیں کر سکتا مثلاً خدر یعنی سن کے عارضے میں اِحساس لمس جاتا رھتا ھے یا غشی و بےھوشی میں کہ جسم ھو حاسے کے اعتبار سے بےحس ھو جاتا ھے ۔ اسی طرح نفس کا آمادۂ اِحساس ھونا یعنی توجہ و التفات نفس بھی ایک لازمی شرط ، اِحساس کے لیے ھے ، جب ھم کسی گہرے خیال میں ڈوب جاتے ھیں تو نہ کوئی بات سنائی دیتی ھے نہ کچھ دکھائی دیتا ھے ، حالانکہ اعصاب بصر پر مرئیات (دکھائی دینے والی چیزیں) اور اعصاب سماعت پر آوازیں ، اپنا اثر ڈالتی ھیں لیکن عدم التفات نفس کی وجہ سے ھمیں اُن کا شعور نہیں ھوتا ، یعنی اعصاب اِحساس کو اِحساس تو ھوتا ھے مگر نفس کو شعور نہیں ھوتا (اس طرح اور اِس صورت میں کسی شے کا اِحساس ، عدم اِحساس کے برابر ھوتا ھے یا محسوس ھونا ، محسوس نہ ھونے کے مرادف ھوتا ھے ۔

تفریق احساس و شعور

اسی سے یہ معلوم ھوتا ھے کہ اِحساس و شعور دو جداگانہ چیزیں ھیں ، کیفیت اِحساس وہ حرکت ھے جو موثرات کے اثر سے ، اعصاب میں پیدا ھوتی ھے اور شعور وہ تکیف نفس ھے جو ممیز کیفیت اِحساس ھے ۔ اس کو ایک مثال کے ذریعے سے سمجھیے ۔ فرض کیجیے ، ھمارے جسم پر کوئی چنگاری پڑ جاتی ھے اور ھمیں جلن

معلوم ہوتی ہے تو یہ جان وہ کیفیت ہے جو اعصاب اِحساس میں پیدا ہوتی ہے اور معلوم ہونا جسے کہتے ہیں یہ وہ کیفیت ہے جو خود نفس میں پیدا ہوتی ہے۔ غور کرنے سے دونوں کیفیتوں میں فرق معلوم ہوتا ہے، پہلی کیفیت اِحساس ہے اور دوسری کیفیت جو پہلی کیفیت کی ممیز ہے، شعور ہے، اِس طرح اِحساس کیفیت عصبی اور شعور کیفیت نفسی ہے۔ یہ ہے تفریق اِحساس و شعور۔

توجہ نفس

دوسرا ذریعۂ تعقل، توجہ نفس ہے۔ توجہ نفس کیا ہے؟ نفس کی ایک حرکت ذہنی جو تمام ذہنی قوتوں کو ایک مرکز پر جمع کر لیتی ہے، کبھی وہ مرکز کوئی تصور ہوتا ہے، کبھی کوئی تاثر یعنی اس آمادگی جمعیت خاطر کے لیے کچھ نہ کچھ اسباب و محرکات ضرور ہوتے ہیں، مثلاً کبھی کسی شے سے دل چسپی جانب توجہ ہوتی ہے اور کبھی کسی شے کی اہمیت کا احساس یا جذبات غم و الم و شوق و محبت وغیرہ۔

برخلاف اِس کے ہمارا نفس اُن امور کی طرف متوجہ ہی نہیں ہوتا، جن سے اُسے دل چسپی نہ ہو۔ جن میں کوئی کشش نہ ہو۔ جن میں کوئی اہمیت نہ ہو یا جو موثر نفس نہ ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف امور سے دل چسپی کے مدراج مختلفہ کے ساتھ توجہ نفس کے درجات بھی مختلف ہوتے ہیں۔

احساسات نفس

۱۔ آنکھوں سے تو ہم کو شکل و صورت اور متعلقات نظر، ہی معلوم ہوتے ہیں، لیکن بلا تامل و تفکر کسی شے کے دل کش ہونے کا فیصلہ ہم کیوں کر کر لیتے ہیں؟

۲ - کانوں سے تو صرف آواز ہی سنائی دیتی ہے ، نغمات اور کرخت آوازوں میں اِس اعتبار سے امتیاز کہ نغمات کو دل‌نواز اور کرخت آوازوں کو جاں‌فزا سا قرار دیا جائے کس حاسے کا کام ہے ؟

۳ - کسی شخص کی مصیبت کا حال سن کر ہمارا دل کیوں بھر آتا ہے ؟

۴ - بعض امور ہم کو شرمناک کیوں معلوم ہوتے ہیں ؟

۵ - مرغزار و آب رواں کے نظارے باعث تفریح کیوں ہوتے ہیں ؟

۶ - ان امور کا اندازہ کون کرتا ہے ؟

آپ یہی کہیں گے کہ ہمارا دل ، نہیں وہ احساسات نفس ہی ہیں ، جو ان امور کا اندازہ کرتے ہیں نہ یہ کام ظاہری حواسوں کا ہے نہ غور و فکر کا -

اشیاے کائنات میں بعض خصوصیات تو ایسی ہوتی ہیں ، جن کو ہم اپنے ظاہری حواسوں ہی سے محسوس کرلیتے ہیں ، یعنی تمام مظاہر شکل ، آوازیں ، خوش‌بو ، بدبو ، ذائقے ، گرمی - سردی ، سختی نرمی وزن اور جسامت وغیرہ - اور بعض ایسی کہ اُن کا علم بغیر غور و فکر و تجربہ و مشاہدہ ہم کو نہیں ہوتا - مثلاً اشیا کے مخفی خواص یا اُن کے منافع و مضار -

یہ دونوں قسم کی خصوصیتیں جب ہمارے علم میں آجاتی ہیں تو اِن میں سے بعض کو نفس پسند کرتا ہے ، بعض کو ناپسند ، بعض کو قبول کرتا ہے ، بعض کو رد ، بعض کو اچھا سمجھتا ہے ، بعض کو برا ، کوئی شے گوارا ہوتی ہے ، کوئی ناگوار -

یہ مرغوب و غیرمرغوب کی تمیز و تفریق احساسات نفس ہی سے وابستہ ہے - اگر یہ احساسات نہ ہوتے تو نہ ہم کسی شے کو پسند کر سکتے تھے، نہ کسی کو ناپسند - یعنی نہ کسی شے کو پسندیدہ کہہ سکتے تھے نہ کسی کو ناپسندیدہ -

اِس طرح اشیا کے حسن و قبح کا ادراک، احساسات نفس ہی سے متعلق ہے اور اِس طرح احساسات نفس ہی فارق زشت و خوب ہیں -

اگر یہ کہا جائے کہ اشیا کے حسن و قبح، اچھائی برائی کا ادراک تو عقل سے وابستہ ہے نہ کہ احساسات نفس سے یعنی ہم عقل سے کسی شے کو پسندیدہ ناپسندیدہ سمجھتے ہیں، کسی حاسے سے نہیں ؟

اشیا کی وہ خصوصیتیں جن کو ہم اپنے ظاہری حواسوں سے محسوس کر لیتے ہیں، اُن کا پسند ناپسند کرنا، بالکل کھلی ہوئی بات ہے کہ حسیات نفس ہی کا کام ہے - اب رہیں وہ خصوصیتیں جن کا علم تجربے و مشاہدے سے ہوتا ہے یا جن کو ہم مفید و مضر تجربے و مشاہدے سے سمجھتے ہیں - غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اُن کا پسند و ناپسند کرنا بھی نفس ہی کا کام ہے، اِس لیے کہ عقلاً، تو ہم نے اس قدر معلوم کیا کہ یہ شے معلون مقاصد حیات ہے اور یہ شے مخالف لیکن مضر و مفید کو پسند و ناپسند کرنا تو احساسات نفس ہی کا کام ہے - مثلاً ہم گلاب کا پھول دیکھتے ہیں، اُس کی خوشبو سونگھتے ہیں - وہ ہمیں خوشنما معلوم ہوتا ہے، ہمارا نفس اُسے پسند کرتا ہے، یہاں گلاب کی شکل، رنگ اور خوشبو وغیرہ یہ تمام خصوصیتیں ایسی ہی تھیں کہ جن کو ہم نے ظاہری حواسوں سے محسوس کیا اور نفس نے اُنھیں پسند کرلیا اور گلاب کو ایک پسندیدہ شے سمجھا -

اب گلاب میں بعض خصوصیتیں تجربے سے ایسی بھی معلوم ہوتی ہیں جن کا اِحساس براہ راست ظاہری حواس نہیں کر سکتے یعنی دوا اس کا مفید صحت ہونا یا دافع مرض ہونا، اِس اعتبار سے بھی نفس ہی، گلاب کو بہ اعتبار اس کے مفید صحت ہونے کے بھی پسند کرتا ہے -

حقیقت یہ ہے کہ پسندیدگی اور ناپسندگی کے تمام تاثرات نفس ہی میں پیدا ہوتے ہیں اور بنیاد ان تاثرات کی احساسات نفس ہی ہیں، نفس ہی میں بطور خود استعداد عوامل مختلفہ کے تمیز و تفریق کی ہے -

اگر یہ کہا جائے کہ بعض اشخاص ایک شے کو مرغوب سمجھتے ہیں، بعض اُسی کو مکروہ، یہی حال تمام محسوسات و مدرکات کا ہے، کسی کو کچھ پسند ہے تو کسی کو کچھ، اِس صورت میں، احساسات نفس کی بنا پر، کوئی عام حکم کسی شے کے اچھے یا برے ہونے کا کیوں کر لگایا جا سکتا ہے - اور اِس صورت میں یہ اِحساسات کسی صحیح علم کا معیار کیوں کر ہو سکتے ہیں ؟

احساسات نفس، اپنی نوعیت کے اعتبار سے تین قسموں میں فطرتاً منقسم ہیں، یعنی احساسات نوعی، احساسات صنفی یا قومی، احساسات شخصی -

احساسات نوعی وہ احساسات ہیں جو ہر انسان میں مشترک ہوتے ہیں، صنفی وہ احساسات ہیں جو ہر صنف انسان میں حالات اصناف کے اختلافِ و اختصاص کی وجہ سے خاص ہوتے ہیں،

اور شخصی وہ احساسات ہیں جو ہر شخص میں اُس کے شخصی افکار و حالات کے اختلاف و تخصیص کی بنا پر، مخصوص تر ہوتے ہیں -

اِس طرح ہر شخص میں تین قسم کے احساسات ہوتے ہیں، نوعی صنفی اور شخصی ۔

اِس صورت میں نوعی احساسات کی بنا پر جو حکم کسی شے کے متعلق، اُس کے پسندیدہ یا ناپسندیدہ ہونے کے اعتبار سے یا مرغوب و غیرمرغوب یا باعث انبساط و انقباض ہونے کے اعتبار سے لگایا جائے گا، اُس کی صحت میں کیا شک ہو سکتا ہے ۔

عام طور پر انسان جن چیزوں کو ناپسند کرتا ہے، اُن کے ناپسندیدہ ہونے میں کس کو تامل ہو سکتا ہے؟ اب رہے وہ حسیات جن کا تعلق صرف اصناف و اشخاص ہی سے ہے اُن کی بنا پر البتہ کوئی عام حکم نہیں لگایا جا سکتا ہے ۔ اِس اِجمال کی تفصیل یہ ہے کہ :-

وہ احسات جو جملہ افراد انسانی میں پائے جاتے ہیں یعنی نوعی احساسات یہ ہیں ۔

۱ ۔ احساس انانیت یعنی اپنی انانیت کا اِحساس، یہ وہ اِحساس ہے جس کی بنا پر انسان خود اپنی ذات کو قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہے ۔

۲ ۔ اِحساس غیرت، شرمناک امور کا اندازہ اِسی حاسے سے ہوتا ہے ۔

۳ ۔ اِحساس شجاعت، مخالفات عزت و غیرت اسی کی بنا پر قابل مدافعت معلوم ہوتے ہیں ۔

۴ ۔ اِحساس غضب، نامرضیات کا ممیز، یہ حاسہ بھی ہے ۔

۵ ۔ اِحساس رغبت، اسی سے مرغوبات کا اِمتیاز ہوتا ہے ۔

۶ ۔ اِحساس نفرت، مکروہات کا اِمتیاز اِسی سے وابستہ ہے ۔

۷ - اِحساس محبت یا حاسہ جمال ، یہ حاسہ ، جمال کا (چاھے جمال ، صوری ھو یا معنوی) آئینۂ فطری ھے -

۸ - اِحساس خوف ، خوفناک امور کا اندازہ اسی حاسے سے ھوتا ھے -

۹ - اِحساس مسرت ، مسرت بخش امور کا اندازہ کرنے والا حاسہ -

۱۰ - اِحساس غم ، باعث غم ، احساس غم ھی سے معلوم ھوتا ھے -

۱۱ - اِحساس رشک ، قابل رشک امور کا اندازہ اسی حاسے سے ھوتا ھے -

۱۲ - اِحساس شوق علم ، علمی دلچسپی اسی حاسے سے وابستہ ھوتی ھے -

۱۳ - دوسروں کی مصیبت کا احساس یا حاسۂ ھمدردی -

۱۴ - اِحساس منت پذیری یا اِحساس شکرگذاری -

۱۵ - حاسہ ، ضمیر ، عملی زندگی میں امتیاز حقوق کرنے والا حاسہ -

۱۶ - اِحساس حیرت ، حیرت‌انگیز امور کا احساس اسی حاسے سے وابستہ ھے -

۱۷ - اِحساس مزاح ، مضحک امور کا علم اسی حاسے سے ھوتا ھے -

۱۸ - ماں کی محبت اولاد کے ساتھ ، اگرچہ احساس محبت ھی کی تحت میں ھے مگر باعتبار کیف ایک خاص اِمتیاز ضرور رکھتی ھے -

۱۹ - اِحساس مدنیت یا حاسۂ تمدن‌پسندی -

یہ تو وہ بسیط احساسات ھیں جو فطرتاً نوع انسانی میں پائے [۱]

---

[۱] فطرتاً نوع انساني میں پائے جانے کے معنی یہ ھیں کہ یہ احساسات داخل فطرت ھیں اگرچہ اِظہار اِن کا تدریجاً ھوتا ھے ، ان میں سے بعض احساسات تو ایسے ھیں کہ اُن کے آثار زمانۂ شیرخوارگي ھي سے معلوم ھوتے ھیں مثلاً خوف ، غضب ، رغبت ، نفرت وغیرہ اور کچھ ایسے ھیں جن کا اظہار تدریجاً نشو و نمائے ذھن کے ساتھ ساتھ ھوتا ھے -

جاتے ھیں - اب اِنھیں احساسات کی بنا پر فہم سلیم کے اثر سے تمام کامل الفطرت انسانوں میں بعض مرکب احساسات بھی پیدا ھوتے ھیں -

مثلاً - اِحساس شخصیت سے ، خودداری و خوداعتمادی -
اِحساس شجاعت سے ، استقلال ، ھمت ، اِقدام -
اِحساس غضب سے تحمل سلبی طور پر اور احساس مدافعہ ایجابی طور پر -
اِحساس ھمدردی سے ، ایثار ، سخاوت ، رحم ، کرم -
احساس ضمیر سے ، دیانت ، امانت ، عدالت ، راستی ، ایفاے عہد ، خوش معاملگی ،
اِحساس غم سے ، صبر ، سلبی طور پر اور فریاد و اظہار غم ایجابی طور پر -
اِحساس منت پذیری سے ، اِحساس مدح و ثنا -
اِحساس تمدن پسندی سے اِحساس سیاست -

اِس طرح اِس قسم کے تمام احساسات کا شمار بھی ، جو نوعی احساسات پر مبنی ھیں اور تمام کامل الفطرت انسانوں میں افکار صحیح کی آمیزش سے پیدا ھوتے ھیں ، اِحساسات نوعی میں ھے -

یہی وہ احساس ھیں جن کی بنا پر ھم محسوسات و مدرکات قابل قبول ، مرغوب ، پسندیدہ ، گوارا ، اچھا ، اھم ، دلچسپ ، باعث تفریح ، موافق ، سکون بخش ، مسرت افزا ، جانفزا یا قابل رد ، غیرمرغوب ، ناپسندیدہ ، ناگوار ، برا ، غیراھم ، غیر دلچسپ ، باعث تکلیف ، مخالف ، پریشان کن ، غم انگیز ، جانفرسا ، وغیرہ ناموں سے ایک کلیے کے طور پر موسوم کیا کرتے ھیں -

فی‌الواقع یہ امور، ان احساسات سے کہاں تک وابستہ ہیں، اِس کا اندازہ کرنے کے لیے، ایک حاسۂ جمال ہی کو لے لیجیے، اگر یہ حاسہ ہم میں نہ ہو تو لاکھ کوئی سمجھائے کہ بہار رنگیں، زمردیں مرغزار، شہابی شفق، نیلگوں آسمان، تاروں بھری رات، مترنم آبشار، پرسکون وادی کوہسار، سامعہ‌نواز نغمات، اور تمام مناظر و مظاہر رنگ و بو، دلکش و کیف پرور ہیں، مگر ہم کسی طرح نہ مان سکیں گے -

جب مظاہر جمال کی دلکشی کا احساس، حاسۂ جمال ہی پر منحصر ہو تو اشیا کی دیگر خصائص زشت و خوب کا احساس، دیگر احساسات پر کیوں نہ مبنی سمجھا جائے؟

یہاں تک تو نوعی احساسات کی تشریح و توضیح تھی، اب صنفی احساسات ملاحظہ فرمائیے اور وہ یہ ہیں - اِحساسات قومیت و وطنیت -

اپنی مخصوص معاشرت کی عزت و قدر -

اپنے مخصوص رسم و رواج کی خوبی کا اِحساس -

ع - خار وطن از سنبل و ریحاں خوشتر -

شخصی اِحساسات کی تشریح یہ ہے -

اگر اِنسان کو باعتبار اشتراک نوعیت دیکھا جائے تو ہر انسان، خواہ وہ دنیا کے کسی حصے کا رہنے والا ہو اور کوئی زبان رکھتا ہو، کسی وضع قطع اور صورت شکل کا ہو، انسان ہے، لیکن اگر باعتبار اختلاف صنفیت و شخصیت دیکھا جائے تو دو انسان کسی ایک بات میں بھی آپس میں نہیں ملتے، قطع نظر وضع و لباس کے صورت کا اختلاف، قد و قامت کا اختلاف، خد و خال کا اختلاف، زبان کا اختلاف، یہ تو ظاہری اختلافات ہیں، باطنی لحاظ سے، دماغی ساخت کا اختلاف، ذہنی قوتوں کا اختلاف، افکار کا اختلاف، اطوار کا اختلاف، ایک دو اختلافات ہوں تو کہا جائے -

دیکھیے ایک ھی حقیقت یعنی نفس انسانی ، کس قدر مظاھر مختلفہ میں رونما ھے اور پھر بے سبب ، بغیر کسی نظام کے نہیں ، اشتراک و اختلاف کے بھی اسباب ھیں -

الف - اسی طرح ، اگرچہ احساسات نوعی تمام انسانوں میں مشترک ھوتے ھیں ، پھر بھی مرضیات و نامرضیات ، کا دائرہ ھر شخص کا کچھ نہ کچھ مختلف ھوتا ھی ھے - یعنی ھر شخص کے احساسات نوعی کے محسوسات میں کچھ تفریق ھوتی ھی ھے - اور یہ نتیجہ ھوتا ھے حالات گرد و پیش کے اختلاف کا ، مثلاً زید میں احساس نفرت ھے اور اس کی بنا پر وہ متعدد چیزوں کو قابل نفرت سمجھتا ھے جن میں سے کچھ تو ایسی ھیں جن سے تمام انسان نفرت کرتے ھیں اور کچھ ایسی ، جن سے اور لوگ تو نفرت نہیں کرتے صرف زید ھی اُن سے نفرت کرتا ھے ، مثلاً مشاغل میں ، اُسے سیر و تفریح سے نفرت ھے ، علوم میں " ریاضیات سے نفرت ھے ، اخلاقیات میں ، تحمل کو بزدلی کا مرادف سمجھتا ھے ، یہ ھیں زید کے شخصی احساسات -

ب - چور ، ڈاکو ، بدمعاش ، دنیا کی نظر میں ذلیل ھوتے ھیں مگر وہ اپنے آپ کو ایسا نہیں سمجھتے ، یہ ھے شخصی اِحساس -

ج - بعض اشخاص میں ناقص الفطرت ھونے کی وجہ سے ، بعض نوعی احساسات جبلی طور پر نہیں ھوتے ، اس لیے ان کے اضداد پائے جاتے ھیں مثلاً احساس غیرت نہیں ھوتا ، اس لیے بےغیرتی و بےحیائی پائی جاتی ھے - حاسۂ شجاعت نہیں ھوتا ، اس لیے بزدلی پائی جاتی ھے - یہ شخصی احساسات ھیں -

بعض اشخاص میں مخالف فطرت تعلیم و تربیت کے اثر سے بعض نوعی احساسات ضعیف و مردہ ھوجاتے ھیں - اِس صورت میں بھی حسیات

مردہ کے اضداد اُن میں پیدا ہو جاتے ہیں، مثلاً اِحساس عزت کے بجاے دنائت، ہمدردی کے بجاے بے رحمی، سخاوت کے بجاے بخل اور یہ شخصی احساسات ہیں -

د - بعض اوقات ایک حاسہ دوسرے حاسے سے مغلوب ہوکر ایک شخصی حاسے کی بنیاد ہو جاتا ہے مثلاً غلبۂ محبت، غم عزت و آبرو سے بے نیاز کر دیتا ہے یا غلبۂ خوف و غضب میں انسان خلاف عزت و ضمیر باتوں کو اختیار کر لیتا ہے یہی صورت انتہاے رغبت یعنی حرص و ہوس میں ہوتی ہے -

ہ - بعض اوقات کوئی حاسۂ نوعی، مشق یعنی عمل پیہم یا کسی شخص کی فطرت مخصوص کی وجہ سے، غیر معمولی ارتقائی صورت اختیار کر لیتا ہے - مثلاً ہمدردی ایک حاسۂ نوعی ہے - مگر بعض اشخاص میں یہ حاسہ اس قدر بڑھ جاتا ہے یا پیدائشی طور پر بڑھا ہوا ہوتا ہے کہ وہ کسی شخص کی مصیبت دیکھ ہی نہیں سکتے - اس لیے ایسے مواقع سے گریز کرتے ہیں یا گریز کرنے لگتے ہیں -

و - بعض اوقات، انحطاط احساسات سے بھی شخصی اِحساسات کی بنیاد پڑتی ہے - مثلاً حاسۂ رغبت کے انحطاط و تنزل غیر معمولی سے ایک عام بےرغبتی جو رہبانیت کے مرادف ہوتی ہے - پیدا ہوجاتی ہے - غرضکہ اِحساسات نوعی جب اپنی حدود سے متجاوز ہو جاتے ہیں تو شخصی اِحساسات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں چاہے تجاوز ان کا بہ اعتبار ارتقا ہو یا بہ اعتبار انحطاط و تنزل -

ز - بعض اوقات دو حاسے شخصی و نوعی آپس میں مخلوط ہو کر ایک تیسرے شخصی حاسے کی صورت اختیار کر لیتے ہیں مثلاً اِحساس انتقام

و بزدلی یا پست ھمتی و رشک کی آمیزش سے حسد پیدا ھو جاتا ھے اور حسد ایک شخصی حاسہ ھے -

ح - دفع نامرضیات و حصول مرضیات کے ذرائع ھر شخص کے افکار و حالات کی بنا پر مختلف ھوتے ھیں، اِس طرح بعض شخصی اِحساسات بھی ھر شخص میں جداگانہ طور پر دفع مضرت، جلب منفعت کی بنیاد ھوتے ھیں، کوئی اکتساب معاش میں تجارت کو پسند کرتا ھے تو کوئی زراعت کو، کوئی مجادلۂ حیات، تنازع للبقا میں مدافعت بہتر سمجھتا ھے تو کوئی اِقدام کو ترجیح دیتا ھے -

ط - اختلاف سن و سال کا اثر بھی احساسات پر ھوتا ھے - بعض چیزیں بچپن میں اچھی معلوم ھوتی ھیں مگر وہ جوانی میں مرغوب نہیں ھوتیں - اِس طرح اقتضاے عمر سے بعض مخصوص شخصی اِحساسات پیدا ھو جاتے ھیں -

ی - بعض اوقات کوئی حاسہ تمام احساسات پر چھا جاتا ھے مثلاً انتہاے غم میں کوئی احساس انسان کو نہیں ھوتا یہ شخصی حاسۂ بے حسی ھے -

ک - اختلاف مزاج و ذھنیت سے بھی بعض جدید احساسات پیدا ھو جاتے ھیں - مثلاً بعض مشتعل مزاج بات بات میں مشتعل ھو جاتے ھیں، یا بعض وھمی اشخاص بات بات میں وھم کرتے ھیں -

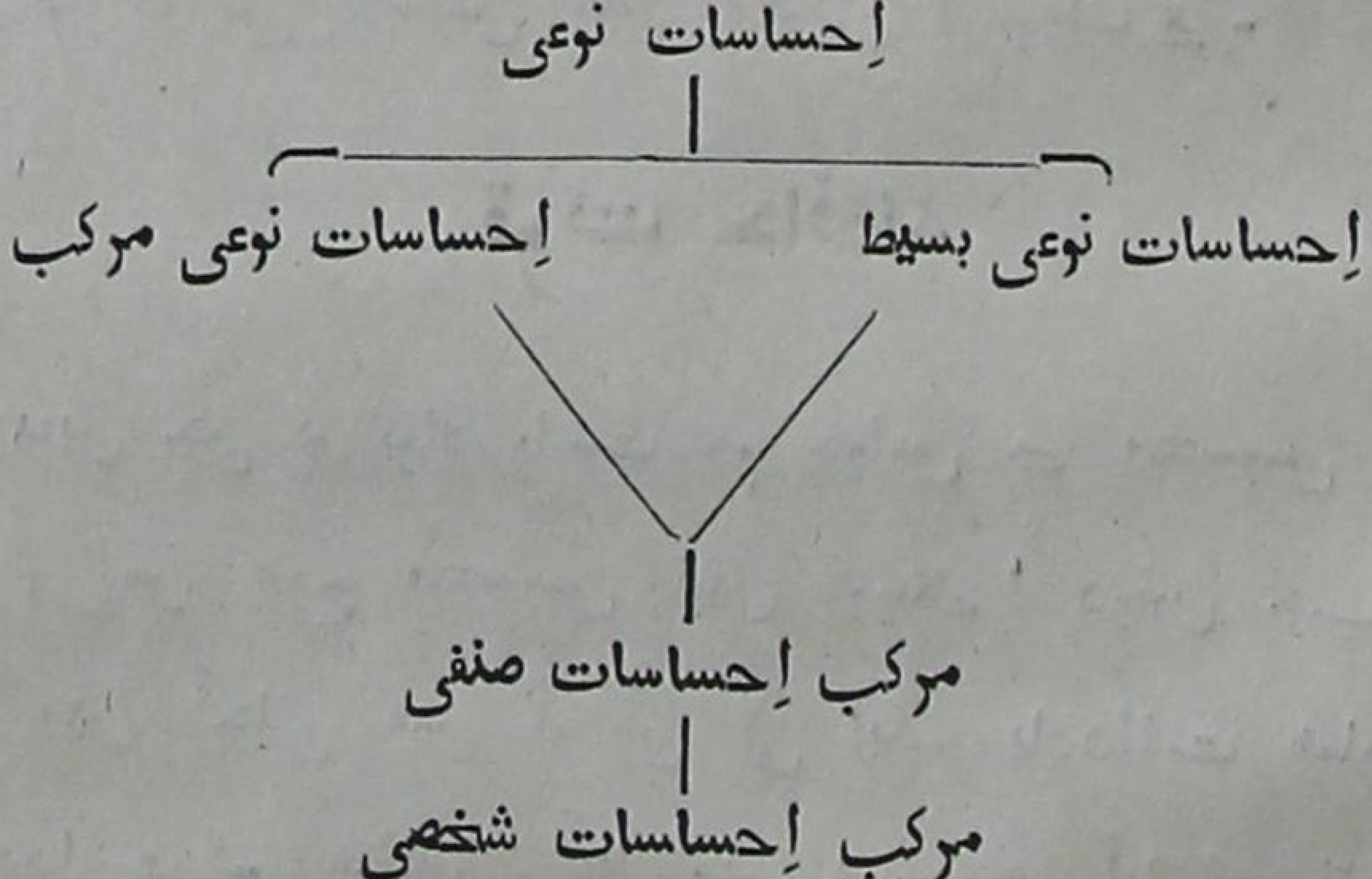
ل - امراض کا اثر بھی احساسات میں تبدیلی پیدا کر دیتا ھے اور بعض جدید اِحساسات پیدا ھو جاتے ھیں - خوش‌مزاج آدمی بدمزاج ھو جاتا ھے -

۴ - جس طرح فہم سلیم کے اثر سے بعض بسیط نوعی احساسات سے تمام کامل الفطرت انسانوں میں کچھ مرکب نوعی احساسات پیدا ہوتے ہیں اسی طرح افکار ناقص و کج فہمی سے بعض انسانوں میں انہیں بسیط نوعی اِحساسات سے کچھ شخصی مرکب احساسات بھی پیدا ہو جاتے ہیں مثلاً

اِحساس شخصیت سے غرور، تکبر، فخر و مباہات - غضب سے، خصومت عام، جدال پسندی -

اِس سے آپ اندازہ کیجیے کہ شخصی احساسات کیا ہیں اور وہ کس طرح پیدا ہوتے ہیں - اِحساسات شخصی کتنے ہی ہوں مگر اُن کی آفرینش بھی اِحساسات نوعی سے نفیاً یا اثباتاً کوئی نہ کوئی تعلق ضرور رکھتی ہے - اِس طرح نوعی اِحساسات کے تعلق اور افکار و حالات کے اثر سے شخصی اِحساسات مرکب ہوتے ہیں اور یہی صورت صنفی اِحساسات کی بھی ہے - خلاصہ یہ ہے کہ -

اِحساسات نفس انسانی کی تقسیم و ترتیب یوں ہے -



اگر کہا جائے کہ احساسات نفس کا وجود تو تسلیم، لیکن کوئی حاسۂ نفس، فطری نہیں ہوتا صرف تعلیم و تربیت کے نتائج ہیں - چونکہ تعلیم و تربیت ہر شخص کی مختلف ہوتی ہے، اس لیے احساسات بھی

مختلف ہوتے ہیں اور چونکہ یہ فطری نہیں ہوتے اس لیے اِن کی بنا پر کوئی عام حکم بھی نہیں لگایا جا سکتا ۔

یہ شبیہ نتیجہ ہے حقائق فطرت سے ناواقفیت کا ' غور کیجیے بچے میں جب کچھ بھی تمیز نہیں ہوتا پھر بھی یہ امتیاز ہوتا ہے کہ لوریوں سے اُسے نیند آجاتی ہے اور کرخت آواز کو سن کر سہم جاتا ہے اور رونے لگتا ہے ' نفس کا یہ اِحساس ' ادراک جمالیات جسے کہنا چاہیے ' کچھ انسان ھی سے شروع نہیں ہوتا بلکہ جہاں سے آثار حیات نمایاں ہونا شروع ہوئے ہیں وہیں سے یہ اِحساس بھی نمایاں ہونا شروع ہوا ہے ' پھولوں اور پتیوں پر نغمات دلنواز کا اثر مشاہدہ کیا گیا ہے ۔ انسان تو انسان ہے ' چرند پرند اپنے بچوں سے محبت کرتے ہیں ۔ پھر انسان کو اپنی اولاد محبوب نہ معلوم ہو ' بچے جب پھولوں کو دیکھ کر تالیاں بجاتے ہیں" تو کبھی آپ نے غور کیا کہ اِس کی کیا وجہ ہے ؟ یہ تو ذرا ہوشیار بچوں میں ہوتا ہے لیکن ۳ ۔ ۴ مہینے کا شیرخوار بھی چراغ کو دیکھ کر اُس کی طرف نہایت خوشی سے ہمکتا ہے گویا کہ اِس اِحساس میں وہ پروانے کا شریک ہے ۔

قوت حافظہ

وہ چیزیں جن کو براہ راست ہم حواس سے محسوس کرتے ہیں اور وہ جن کو اِس طرح محسوس نہیں کرسکتے ' دونوں جب ایک دفعہ ہمارے علم میں آجاتی ہیں تو اُن کی ایک یادداشت ہمارا ذہن رکھتا ہے ' وہ یادداشت کس ہیئت و شکل میں ہوتی ہے آیا کچھ نقوش ہوتے ہیں یا کوئی اور صورت انفعال ' ہنوز ہمیں اِس کا علم نہیں ' اتنا جانتے ہیں کہ اگر کوئی شے حافظے میں ہے تو وہ توجہ نفس کے ساتھ ہی سامنے آجاتی ہے ۔ مدتوں کے گذرے ہوئے واقعات نظروں میں پھرنے لگتے ہیں ۔

واقعات زیست کی وسعت اور معلومات کی کثرت تو یہ چاھتی ھے کہ اگر یہ امور معرض تحریر میں لائے جائیں تو دفتر درکار ھوں گے، مگر قدرت نے یہ کام صرف مختصر سے دماغ [۱] سے اِس طرح لیا ھے کہ اھل نظر متحیر ھیں، سبحان اللہ، گویا کہ ایک جرم صغیر، آئینۂ عالم کبیر ھے یا ایک آبگینہ، معلومات کا خزینہ ھے -

ھم کو اپنے حیات شاعرہ اور تعقل و تفکر میں قوت حافظہ کی کس حد تک ضرورت ھے اس کا اندازہ کرنے کے لیے آپ یہ سوچیے کہ اگر قوت حافظہ ھم میں نہ رھی تو ھمارا کیا حال ھو - ھم اُس بچے کی طرح ھو جائیں، جس کا ذھن ھر قسم کے معلومات سے خالی ھوتا ھے - لیکن بچہ رفتہ رفتہ معلومات میں ترقی کرتا مگر ھم میں یہ بات بھی نہ ھو - ادھر ھم کسی شے کا علم حاصل کریں اور اُدھر بھول جائیں نہ کچھ سوچ سکیں نہ سمجھ سکیں، انتہا یہ ھے کہ بات بھی نہ کرسکیں اس لیے کہ بات کرنے کے لیے بھی لفظوں اور کلموں کی ضرورت ھو اور اُن سے ھمارا ذھن محروم ھو -

اِس سے آپ یہ سمجھ سکتے ھیں کہ تعقل میں قوت حافظہ کہاں تک معین ھوتی ھے کہ جب ھم کسی امر پر غور کرتے ھیں تو معلومات کا تمام سرمایہ قوت حافظہ ھی سے مستعار لیتے ھیں -

قوت انتقال ذھن

ایک شخص ھے جس کو بڑی بڑی کتابیں زبانی یاد ھیں اور حواس بھی اُس کے درست ھیں - مگر جس موقعے پر جس بات کے یاد آنے کی ضرورت ھے، اسے یاد نہیں آتی، زید نے بارھا اُس کے ساتھ فریب کئے ھیں

---

[۱] دماغ ایک عضو مرکب مبدء اعصاب ھے، جو غشائین و شرائین و اوردہ اور مخ یعنی مغز سے مرکب ھے، تشریح کے لیے فن تشریحات بدن کی طرف رجوع کرنا چاھیے -

مگر پھر بھی وہ اُس کی باتوں میں آجاتا ہے ‘ آپ کہیں گے کہ وہ بےوقوف ہے دیکھنا یہ ہے کہ اُس کی ذہنی قوتوں میں کیا کمی ہے ؟ قوت انتقال ذہن کا یہی کام ہے کہ ادنیٰ سی علامت مشابہہ کی بنا پر ‘ تمام واقعات و حالات جنہیں کچھ بھی تعلق صورت موجودہ سے ہو ہمارے سامنے لے آئے -

جب ہم کسی مسئلے پر غور کرتے ہیں تو اُس سے متعلق اِس قدر مسلسل معلومات سامنے آتے ہیں کہ خیال ہوتا ہے کہ ذہن میں ہمارے معلومات بھی لغات کی طرح مرتب ہیں ‘ لغات میں الفاظ ردیف‌وار جمع ہوتے اور ذہن میں تصورات نوع بہ نوع -

اِس سے آپ اندازہ کیجیے کہ تفکر و تعقل میں کہاں تک یہ قوت معاون ہوسکتی ہے -

قوت واہمہ

جو چیزیں دنیا میں کہیں نہ ملیں ‘ ان کو آپ عالم وہم میں تلاش کرسکتے ہیں ‘ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ صرف وہم سے ہم ایسے نتائج پر پہنچ جاتے ہیں جن کا گمان بھی نہیں ہوتا ‘ توہم بھی ایک قسم کا انتقال ذہن ہے - لیکن خلاف قیاس اور خلاف معمول مگر کبھی مطابق واقعہ بھی ثابت ہوتا ہے ‘ عقلا کے وہم میں اِس قسم کی رسائی زیادہ ہوتی ہے - اور سفہا میں کم - واہمہ کی غایت نظام ذہنیت میں یہی ہے کہ بعض اوقات جب اور کوئی صورت قیاس نہیں ہوتی تو صرف توہم سے ہمارا ذہن جزئیات سے کلیات کی طرف متبادر ہوتا ہے -

علم و ادراک

سوچنا ‘ سمجھنے کے لیے یا تعقل ‘ علم و ادراک کے لیے ہوتا ہے ‘ تفصیل گذشتہ سے ہمارا یہی مدعا تھا کہ آپ کو معلوم ہو جائے کہ ہمارے

تفکر و تعقل کے اصول و ذرائع کیا ہیں تاکہ حاصل تعقل یعنی مسئلۂ علم و ادراک کے سمجھنے میں سہولت ہو ۔

جیسا کہ ہم احساس ظاہری کے بیان میں کہہ چکے ہیں ، ادراک کی ابتدا تو اِحساس کے ساتھ ہی ہو جاتی ہے مثلاً ہم ایک شے کو دیکھتے ہیں ، یہ اِحساس ظاہری ہے ، ہمارے نفس کو اِس اِحساس کا امتیاز ہوتا ہے یہ وقوف نفس یا شعور ہے اور یہی ادارک کی ابتدا یا ابتدائی ادراک ہے ۔

اِس طرح کسی شے کے ابتدائی ادراک میں صرف ہم کو کسی شے کے ہونے ہی کا علم ہوتا ہے یعنی اتنا ہی معلوم ہوتا کہ کوئی شے ہمارے پیش نظر ہے ۔ لیکن وہ کیا ہے ، درخت ہے یا پتھر یا کوئی اور شے ؟ اِس کے لیے ہم اپنی قوت حافظہ و انتقال ذہن سے کام لیتے ہیں ، اپنے تمام معلومات پر نظر ڈالتے ہیں ، اُس شے کی دوسری اشیا سے مشابہت و مغائرت معلوم کرتے ہیں ، جب کہیں یہ سمجھ سکتے ہیں کہ وہ کیا شے ہے ۔

یہی علم و ادراک کے درجات ارتقائی ہیں کہ پہلے ہمیں کسی شے کے ہونے کا یعنی اُس کے وجود ظاہری کا علم ہوتا ہے پھر اُس کی مشابہت و مغائرت کا ، بعدہ اُس کے افعال و خواص و منافع و مضار اور دیگر تعلقات کا ۔

فرض کیجیے ، ایک شخص پہلی ہی مرتبہ گراموفون دیکھتا ہے ، ابتداءً اُسے اتنا ہی علم ہوتا ہے کہ یہ کوئی شے ہے ، لیکن کیا ہے ؟ اِس کے لیے وہ اپنے معلومات پر نظر ڈالتا ہے ، گراموفون کو (باعتبار اُس کی ساخت کے) ایک مشین کے مشابہ پاتا ہے لیکن مغائرت و تفریق اس قدر پاتا ہے کہ اور مشینیں گاتی نہیں ہیں ، مگر گراموفون سے گانے کی آواز بھی آتی ہے ، وہ اِس تفریق کو گراموفون کا امتیاز خاص قرار دیتا ہے ، اور اِس طرح ، اُسے ایک گانے والی مشین سمجھتا ہے ۔

تعرف و تعریف اشیا

اِس لیے کسی شے کے متعلق یہ حکم لگانا کہ وہ کیا شے ہے، بغیر اِس کے نہیں ہو سکتا کہ ہمیں یہ معلوم ہو کہ وہ شے (جس کے متعلق ہم کچھ معلوم کرنا چاہتے ہیں) کس حد تک دوسری چیزوں سے مشترک اور کہاں تک غیر مشترک ہے -

اسی لیے، ہم جب کسی شے کی تعریف کرتے ہیں یعنی یہ بتاتے ہیں کہ وہ کیا ہے، تو اول یہ بتاتے ہیں کہ وہ کن چیزوں سے مشابہ ہے، پھر یہ کہ اُس کا امتیاز کیا ہے - اس کو واضح طور پر سمجھنے کے لیے حسب ذیل مثالوں پر غور کیجیے -

۱ - گلاب کا پھول -
۲ - چمبیلی کا پھول -
۳ - نرگس کا پھول -
۴ - آم کا درخت -
۵ - سیب کا درخت -
۶ - جامن کا درخت -
۷ - دھاڑنے والا، حیوان (شیر) -
۸ - ہنہنانے والا، حیوان (گھوڑا) -
۹ - بھونکنے والا، حیوان (کتا) -

ہر مثال کا جزو اول یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ کوئی تخصیص و امتیاز بھی رکھتا ہے اور جزو دویم سے اشتراک بھی اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جزو دویم، جس سے جزو اول اشتراک رکھتا ہے، جزو اول کے مقابلے میں، ایک غیر مخصوص و عام شے ہے - پھول، درخت، حیوان ایسی چیزوں کے نام ہیں کہ ان کے ذیل میں بڑی گنجائش ہے، پھول صدہا قسم کے ہوتے ہیں،

درخت ھزارھا طرح کے اور یہی حال حیوان کا ھے - اِس لیے ایسی چیزوں کو اجناس کہتے ھیں ، جنس کی تعریف یہی ھے کہ اُس سے متعدد انواع متعلق ھوں اور وہ ھر نوع متعلق کی ماھیت کا جزو عام ھو جیسا کہ امثلۂ مذکورہ سے ظاھر ھوتا ھے کہ پھول ، درخت اور حیوان کا تعلق متعدد انواع سے ھے - امثلۂ مذکورہ کے اجزائے اول ، یعنی گلاب ، چمبیلی ، نرگس وغیرہ یہ سب انواع ھیں - نوع اُسے کہتے ھیں ، جو کسی جنس سے بھی کوئی تعلق رکھتی ھو اور کوئی خصوصیت نوعی بھی رکھتی ھو ، گلاب چمبیلی نرگس وغیرہ کے وہ نوعی امتیازات جن کی وجہ سے وہ اِن ناموں سے موسوم ھیں ، ان انواع کی نوعی خصوصیتیں ھی ھیں -

اجناس و انواع ھمیشہ اپنے افراد کے ضمن میں پائے جاتے ھیں ، تنہا نہ کہیں مطلق حیوان کو پاسکتے ھیں نہ مطلق انسان کو مگر جو تعلق جنس کا اپنے افراد سے ھوتا ھے وہ نوع کا اپنے افراد سے نہیں ھوتا ، جنس اپنے افراد کی ماھیت کلی نہیں ھوتی مگر نوع اپنے افراد کی ماھیت کلی یا عین ماھیت ھوتی ھے ، اِس کو یوں سمجھیے کہ حیوان جنس ھے ، اور یہ جنس اپنے افراد ، زید و عمر میں بھی پائی جاتی ھے اور ان کے سوا اور چیزوں میں بھی - اِس لیے کہا گیا ھے کہ جنس اپنے افراد کی ماھیت کلی نہیں ھوتی یعنی کسی شے کی جنس معلوم ھونے کے بعد بھی اُس کی پوری ماھیت نہیں معلوم ھوتی ، اِس لیے ضرورت ھوتی ھے کہ اُس کی نوعیت بھی معلوم کی جائے ، نوعیت معلوم ھو جانے کے بعد البتہ کسی شے کی مکمل ماھیت معلوم ھو جاتی ھے - اِس لیے کہ نوع کے بعد کوئی تفریق باقی نہیں رھتی - انسان نوع ھے اور نوع اپنے افراد ، زید عمر وغیرہ کی عین ماھیت ھے ، کوئی انسان ھو ، کہیں رھتا ھو ، کسی خد و خال کا ھو مگر انسان ھی سمجھا جائے گا - اسی لیے اشیا کی تعریف میں صرف

جنسیت و نوعیت ھی کا لحاظ رکھا جاتا ھے [۱] ۔ یہ معلوم کرنا کہ ایک شے، کن چیزوں سے مشابہ ھے یا کن چیزوں سے اور کوئی تعلق و اشتراک رکھتی ھے ۔ یہ تلاش جنس ھے، اور اِس امر کا تعین کرنا کہ ایک شے اپنی نوعیت کے اعتبار سے کیا خصوصیت رکھتی ھے، یہ تعین نوعیت ھے ۔

زبان ھی ذریعۂ تفہم و تفہیم ھے

مسئلۂ ادراک میں، بحث جنس و نوع کی اھمیت کا اندازہ کرنے کے لیے آپ اپنی زبان پر نظر ڈالیے، اِس لیے کہ زبان ھی سمجھنے، سمجھانے کا ایک واحد ذریعہ ھے، آپ کسی کو کوئی بات سمجھاتے ھیں تو الفاظ و کلمات ھی کے ذریعے سے سمجھاتے ھیں اور جب خود غور کرتے ھیں تو بھی زبان سے قطع نظر نہیں کرسکتے ۔

ھر زبان میں، اشخاص و افراد و اشیا کے بعض مخصوص ناموں کو چھوڑ کر، زیادہ تر ایسے ھی نام ملیں گے، جو کسی جنس و نوع پر دلالت کرتے ھوں ۔ مثلاً، دریا، پہاڑ، آباد، ویران، صحرا، بستی، عمارت وغیرہ ۔ اِس کی یہی وجہ ھے کہ سمجھنے، سمجھانے میں بغیر اِس کے کام ھی نہیں چلتا کہ اشیا کے علم تصورات ھمارے پیش نظر ھوں مثلاً اگر ھمیں زید و عمر سے بحث نہ ھو اور مطلق انسان ھی کے متعلق کچھ کہنا ھو تو بغیر اِس لفظ انسان کے اور بغیر اس لفظ کے عام مفہوم کے کام ھی نہیں چل سکتا ۔ یہ لفظ انسان ایک ایسا لفظ ھے کہ جس کے تحت میں دنیا بھر کے انسان داخل ھیں، اب اگر ھم مطلق انسان کے متعلق کوئی مفید

---

[۱] جنس قریب و فصل قریب کے علم سے کسی شے کی کامل تعریف معلوم ھو جاتی ھے، مگر بہت سی چیزیں ایسی ھیں کہ ھمیں اُن کی فصل نہیں معلوم، صرف جنس ھی معلوم ھے مثلاً سیکڑوں چرند، پرند ھیں جن کی فصل ھمیں نہیں، صرف جنس قریب یعنی چرند پرند معلوم ھے، اِس سے آگے بجز اِس کے کہ اعراض عامہ کا استقصا کیا جائے اور کوئی صورت نہیں مثلاً طوطے کی تعریف یوں کریں کہ ایک پرند ھے، سکھانے سے آدمی کی سی بولی بولنے لگتا ھے، چونچ ٹیڑھی ھوتی ھے وغیرہ یہ تمام جزئیات از قبیل اعراض عام ھیں ۔

و مضر بات معلوم کر سکتے ھیں تو وہ ھر فرد انسان کے لیے یکساں مضر و مفید ھوگی مثلاً جھل کہ خلاف انسانیت ھے، ھر انسان کے لیے مضر ھے۔

اسی لیے اگر کسی زبان سے اسمائے اجناس و انواع کو نکال دیا جائے تو وہ زبان اِس قابل ھی نہ رھے کہ اُس کے ذریعے سے ھم کسی کو کچھ سمجھا سکیں یا خود کچھ سمجھ سکیں۔

تصورات کلیہ

لفظ انسان یا حیوان سے جو مفھوم ھم سمجھتے ھیں، اُسے تصور کلیہ کھتے ھیں، اور وہ اِس لیے کھتے ھیں کہ اِن الفاظ سے مراد کوئی خاص شخص یا کوئی خاص فرد نہیں ھوتا، کسی جنس و نوع کے تمام افراد مراد ھوتے ھیں یہی کلیت اِن الفاظ میں ھے اور یہی وسعت مفھوم، تعقل کی روح رواں ھے۔

بچے کا ذھن جس طرح رفتہ رفتہ ترقی کرتا ھے اسی طرح، مطلق انسانی ذھنیت میں بھی ارتقا ھوا ھے۔ انسان نے جب اِس دنیا میں آنکھ کھولی تو اُس کو سابقہ جن چیزوں سے پڑا وہ یہی گرد و پیش کی چیزیں تھیں اور اِن چیزوں کا علم اُسے جزئی تصورات ھی کی حیثیت سے ھوا، جس طرح بچہ جب کچھ ھوش سنبھالتا ھے، اور اپنے گرد و پیش گھر، آنگن کی چیزوں کو دیکھتا ھے، تو ھر شے کا ایک شخصی و جزئی تصور اُس کے ذھن میں قائم ھوتا ھے، مثلاً جب اُسے کسی پرند کو بتا دیا جاتا ھے کہ یہ کبوتر ھے یا اور کسی جانور کو کہ یہ بلی ھے، یہ کتا ھے، یا کسی شخص کو کہ یہ آدمی ھے، تو اِن ناموں سے وہ خاص وھی افراد مراد لیتا ھے جو اُس کے پیش نظر ھوتے ھیں، ابتداءً اُسے یہ خیال بھی نہیں آتا کہ اِن ناموں میں دوسرے ھم نوع افراد بھی شریک ھو سکتے ھیں۔ اسی طرح انسانی ذھنیت شروع میں ایک بچے کی سی ذھنیت، لوح سادہ

کی مثال تھی ، لیکن جیسے جیسے اُس کا مشاہدہ وسیع ہوتا گیا ویسے ویسے اُس کے جزئی تصورات میں بھی عمومیت پیدا ہوتی گئی ، اب اُس کے ذہن میں افراد و اشخاص سے گذر کر نوعی تصورات بھی پیدا ہونے لگے ، پہلے تو وہ اپنے آپ ہی کو ، آدمی سمجھتا تھا مگر جب اُس نے اپنے ہم شکل و فطرت اور اشخاص بھی دیکھے تو سب کو اپنی طرح آدمی سمجھنے لگا ، اِس طرح ایک نوعی تصور اُس کے ذہن میں پیدا ہو گیا جس کو لفظ انسان سے اُس نے تعبیر کیا - اِس کے بعد جب کچھ اور مشاہدے میں ترقی ہوئی تو تمام انسانوں میں اُس نے کچھ خصوصیتیں حیوانوں کی سی بھی دیکھیں یعنی تمام انسانوں کو بعض خصائص کے اعتبار سے شریک حیوانیت پایا ، اس اشتراک کو دیکھ کر ایک جنسی تصور ، مطلق حیوان کا اُس کے ذہن میں پیدا ہو گیا جو نوعی تصور سے زیادہ وسیع تھا یعنی تصور حیوان میں تمام انسان اور انسانوں کے سوا تمام جانداروں کی گنجائش تھی ، پھر اور مشاہدے میں ترقی ہوئی تو حیوان کو بلحاظ نشو و نما ، شریک نباتات پایا - اِس طرح ایک جسم نامی بلا قید کا تصور عام پیدا ہوا ، جو تصور نوعی یعنی انسان کے تصور اور تصور جنس قریب یعنی حیوان کے تصور سے بھی زیادہ وسعت رکھتا تھا ، تصور جسم نامی میں تمام انواع کے درخت ، تمام حیوان و انسان باعتبار نشو و نمائے جسمی شریک ہو گئے ، اِس کے بعد تصورات میں اور وسعت پیدا ہوئی تو مطلق جسم کا ایک تصور پیدا ہوا ، جس کے تحت میں انسان و غیرانسان یعنی تمام جسم رکھنے والی چیزیں جمادات تک آگئے ، تصورات کی انتہائی وسعت دیکھیے کہ تصور جسم کے بعد تصور موجودہ یا تصور وجود نے ہر ممکن واجب شے کو اپنے تحت میں لے لیا -

دیکھیے ارتقائے ذہنیت کے ساتھ کس طرح تصورات میں بھی وسعت

پیدا ہوتی گئی ، ابتدائی ہوتی ہے اپنی ذات سے یعنی پہلے افراد و اشخاص کے جزئی تصورات پیدا ہوتے ہیں ، پھر نوعی تصورات ، اس کے بعد جنس و قریب و بعید کے تصورات اور بالآخر جنس الاجناس یعنی تصور موجود یا وجود پر تصورات کی وسعتوں کا دائرہ منتہی ہوتا ہے ۔ اِس طرح انسان کو اپنا تعلق تمام اشیاے کائنات سے اور کائنات کی ہر شے کا تعلق دوسری شے سے معلوم ہو گیا ۔

مزید برآں ، تصورات کلیہ کی یہ ترقی اور ذہن انسانی کی یہ تعمیم پسندی کچھ اشیا کی ذات ہی تک محدود نہ رہی ، بلکہ متعلقات اشیا سے بھی متعلق ہوئی اور اِس طرح ، کم و کیف کا اندازہ کرنے والے الفاظ حرارت ، برودت ، راحت ، مصیبت ، جسامت وغیرہ پیدا ہو گئے ، پھر واقعات و حالات کی ہم رنگی کے مشاہدے سے بعض الفاظ تو ایجابی طور پر پیدا ہو گئے مثلاً ہونا یا ہستی اور بعض سلبی طور پر بالمقابل پیدا ہوئے ۔ مثلاً نہ ہونا یا نیستی ، یہاں تک تو بسیط تصورات کلی تھے اب انہیں بسیط تصورات کلی سے مرکب تصورات کلی کی بنیاد پڑتی ہے مثلاً عالم متغیر ہے ، نفس غیر متغیر ہے ، ان میں سے ہر قضیہ دو تصوروں [۱] سے مرکب ہے ، اور ہر تصور ان میں سے کلی ہے ، یعنی "عالم متغیر ہے" میں 'عالم' اور 'متغیر' دونوں کلی تصور ہیں ۔ اسی طرح "نفس غیر متغیر ہے" میں 'نفس' اور 'غیر متغیر' ہر دو تصورات کلی ہیں ۔ اسی طرح بکثرت مرکب تصورات کلی جنہیں قضایا کہتے [۲] ہیں ، قائم ہوئے اور قائم ہوتے رہتے ہیں ۔

---

[۱] منطقیین کے نزدیک ، قضیہ (تصدیق) تین تصوروں سے مرکب ہوتا ہے مثلاً نفس کو فنا نہیں ، اِس میں نفس اور فنا دو تصور ہوئے اور تیسرا تصور اس نسبت کا ہے جو سلبی طور پر فنا کو نفس سے ہے مگر ہمارے نزدیک یہ ہر دو تصورات کی نسبت باہمی کوئی تصور کلی نہیں ۔

[۲] قضایا کی تقسیم کئی اعتبارات سے کی گئی ہے ، مگر یہ موقع اِن تفصیلات کا نہیں ۔

لیکن ذھن کا کمال یہ ھے کہ ھم روزمرہ بات چیت میں، اُن لفظوں کو جو تصورات کلی پر دلالت کرتے ھیں، بےتکان استعمال کرتے رھتے ھیں مگر کبھی غلطفہمی نہیں ھوتی، کبھی لفظ انسان سے کوئی خاص انسان مراد نہیں لیتے اور نہ کبھی لفظ حیوان سے کوئی خاص حیوان مراد لیتے ھیں۔

یہاں یہ قابل غور ھے کہ ذھن انسانی نے رفتہ رفتہ کیا کام کیا، ھمارے علم کی ابتدا ھوتی ھے احساس ظاھری سے پھر اشخاص و افراد کا علم ھوتا ھے یعنی جزئی تصورات ذھن میں پیدا ھوتے ھیں، پھر اشیا کے باھمی اشتراک و اختلاف کا علم ھوتا ھے اور اس طرح نوعی و جنسی تصورات پیدا ھوتے ھیں پھر ان بسیط کلی تصورات کی آمیزش سے مرکب کلی تصورات (قضایا) کا آغاز ھوتا ھے اور بالآخر یہی قضیے، مقدمات قیاس کا کام دیتے ھیں اور اس طرح دلیل و حجت [۱] کی ابتدا ھوتی ھے۔ یہ ھے کچھ

---

[۱] دلیل کے لفظی معنی رھنما کے ھیں اور اصطلاحاً ثبوت کو کہتے ھیں اور اِس کی دو قسمیں ھیں۔ انی و لمی، علت سے معلول پر استدلال کرنا استدلال لمی ھے اور معلول سے علت پر استدلال کرنے کو استدلال انی کہتے ھیں اور اصول استدلال کو قیاس کہتے ھیں اور قیاس کی چار قسمیں ھیں۔ اقترانی۔ استثنائی۔ حملی اور شرطی (تفصیل کے لیے فن منطق کی طرف رجوع کرنا چاھیے) مثلاً ھمارا دعویٰ ھے کہ " اس راہ سے کوئی گذرا ھے " اِس دعوے پر دلیل، یہ قیاس ھے کہ اس راہ میں نقش قدم ھیں، جب کسی راہ سے کوئی گذرتا ھے تو نقش قدم بن جاتے ھیں۔ نتیجہ۔ اس راہ سے بھی کوئی گذرا ھے۔ (یہ استدلال انی کی مثال ھے)

اصل یہ ھے کہ یہ سب کارنامے بھی قوت انتقال ذھن کے ھیں کہ ھمارا ذھن جزئیات سے ھمرنگ و مشابہ امور کی طرف منتقل ھوتا ھے، کوئی تصور جزئی ھو یا کوئی مشاھدہ غرض کہ کوئی جزئیہ ھو اُس سے متعلق تمام امور معلوم ھمارے سامنے آجاتے ھیں اور اُنھیں سے ھم کوئی اصول کلی قائم کر لیتے ھیں اور اُسی اصول کلی کے ماتحت پیش نظر جزئیے پر غور کرتے ھیں۔ اوپر والی مثال ھی پر غور کیجیے، جب ھم راستے میں نقش قدم دیکھتے ھیں تو ھمارا ذھن، اِس قسم کے تمام پچھلے تجربات کو سامنے لے آتا ھے، اِس طرح اِس

تفصیل تصورات کلیہ کی، اِس سے آپ نے یہ اندازہ تو کر لیا ھوگا کہ تصورات کلیہ کی بحث مسئلۂ علم و ادراک میں کس قدر اھم ھے اور تفہم و تفہیم میں کہاں تک ان تصورات کی احتیاج ھے -

قیاس کی بنیاد ھمارے تجربات سابقہ ھی ھیں اور یہ مقدمہ کلی کہ جب کوئی کسی راہ سے گذرتا ھے تو نقش قدم بن جاتے ھیں تمام‌تر مشاھدۂ گذشتہ ھی سے ماخوذ ھے -

اس صورت میں، اگر ھمارے تجربات و مشاھدات وسیع نہ ھوں‌گے یقیناً ھمارے تمام وہ قیاسات بھی جن کی بنیاد ھمارے ناقص مشاھدات و تجربات پر ھوگی، قیاسات مع‌الفارق ھی ھوں‌گے، مثلاً ایک شخص کا یہ دعویٰ ھے کہ، ایک دیوانے میں آثار صحت پائے جاتے ھیں اور وہ عنقریب تندرست ھو جائےگا، اِس دعویٰ پر دلیل، اُس کا یہ قیاس ھے، یہ دیوانہ متبسم ھے، ھر دیوانے کا تبسم، آثار صحت کی دلیل ھے، نتیجہ، اس دیوانے کا تبسم بھی آثار صحت کی دلیل ھے ترتیب مقدمات اصولی ھے، مگر نتیجہ کس قدر مضحک ھے - بات یہی ھے کہ قیاسات کے مقدمات ھمارے تجربات و مشاھدات ھی سے ماخوذ ھوتے ھیں، اگر ھمارے مشاھدات صحیح ھیں تو مقدمات بھی صحیح ھوں گے اور قیاس سے نتیجہ بھی ٹھیک نکلے گا ورنہ نتائج تمام‌تر مغالطات ھی پر مبنی ھوں گے - اس لیے اصل شے مسئلۂ ادراک میں استقرائے تام ھے اور صحیح نتائج تک پہنچنا استقرائے کامل ھی پر منحصر ھے -

صحیح نتائج تک پہنچنا استقرائے تام پر منحصر ھے

استقراء جزئي مشاھدات سے، استنباط کلیات نوامیس فطرت کو کہتے ھیں - مثلاً جب ھم نے اکثر اجسام حرارت کا یہ اثر دیکھا کہ حرارت کا اثر جسامت کو پھیلا دیتا ھے تو اِس مشاھدے سے یہ کلیہ اخذ کیا کہ حرارت جسامت کو پھیلا دیتي ھے، یہی استقرائے تام ھے - اگر یہ کہا جائے کہ دنیا میں ھزاروں چیزیں ھیں، انسان نے ھر شے پر تو حرارت کا یہ اثر نہیں دیکھا - اِس لیے یہ کلیہ استقرائے تام پر مبنی نہیں - استقرائے تام کے یہی معنی لیے جائیں کہ ھر کلی (جو استقرا کے ذریعے سے ماخوذ ھو) جب اپنے تمام افراد پر بر بنائے مشاھدہ صادق آجائے تو وہ کلی سمجھا جائے اور جب جملہ افراد پر کسی کلی کو منطبق کر کے دیکھ لیں تو اس استقراء کو استقرائے کامل سمجھیں تو یہ ناممکن، نہ ھم اس طرح کوئی کلیہ قائم کر سکتے ھیں - نہ ھمارا استقراء استقرائے تام سمجھا جا سکتا ھے - استقراء اسی حد تک ممکن ھے کہ کسی کلیے کو اس کے اکثر افراد پر منطبق کر کے دیکھ لیا جائے اگر منطبق ھوتا ھو تو وہ کلیہ صحیح ھے، اور یہی استقراء استقرائے تام و کامل ھے ورنہ ناقص -

حدود علم اور ادراک

فی الحقیقت کیا علم و ادراک کی انتہا یہی ہے کہ انسان نے اشیاے معلومہ کی درجہ بندی کر لی یعنی اجناس و انواع و اصناف و افراد کا تعین کر لیا یا بعض چیزوں کے افعال و خواص و منافع و مضار معلوم کرلیے ؟

ممکن ہے کہ کبھی انسان کائنات کی ہر شے کے متعلق بھی یہ معلوم کرسکے کہ ہر شے قیام حیات کے لیے کہاں تک مفید و مضر ہے اور تمام اشیا کے مخفی افعال و خواص تجربے و مشاہدے میں آجائیں ، لیکن کیا یہ کامیابی ، علم و ادراک کی انتہا کی مرادف ہوگی ؟

کیا تمام سعی ادراک کا حاصل یہی ہے کہ انسان قیام حیات کو اصل مقصود قرار دے کر ہر شے کو اسی نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہتا ہے کہ وہ کہاں تک معاون قیام حیات ہے ؟

خالص علمی جد و جہد کا تو اقتضا یہ ہرگز نہیں کہ اُس کی بنا صرف اغراض فانی پر ہو - یہ وسیع کائنات ، جو ہمارے چاروں طرف ہے ، اِس کے متعلق ہمیں کیا معلوم ہے ، کیا ہم یہ جانتے ہیں کہ اِس کی علت غائی کیا ہے ؟

کائنات کی وسعتوں کو اگر آپ ناقابل قیاس سمجھتے ہیں تو ہم اپنے سوال کو نہایت محدود کئے دیتے ہیں اور صرف یہ پوچھتے ہیں کہ کیا آپ کو اپنے وجود کی علت غائی بھی معلوم ہے ؟

اگر آپ یہ کہیں کہ ہمارے وجود کی علت غائی ادراک یا حقیقت شناسی ہے تو اِس صورت میں ہم ایک سوال آپ سے اور کریں گے ، وہ یہ کہ آپ اپنے مقصد وجود میں کہاں تک کامیاب ہیں ؟

ھمارے تمام استدلالی علوم و مشاھدات کی بنیاد، صرف محسوسات ھی پر ھے یعنی محسوسات ھی سے بذریعۂ مشاھدہ و قیاس بعض نتائج ھم اخذ کر سکتے ھیں، یہ ھے سرمایہ ھمارے علوم کا، لیکن یہ کم مائگی، علم و ادراک کی انتہا تو نہیں -

یہ سچ ھے کہ علم و ادراک کی کوئی انتہا نہیں، لیکن ھمارے ذرائع علم اگر یہی ذرائع علم ھیں تو ضرور محدود ھیں، کیا ھم اپنے اِنہیں حواسوں اور اِنہیں قواے فکر کی رھنمائی میں، تمام مراحل ادراک کو طے کر سکتے ھیں ؟

کیا ھمیں اپنے مبدء و معاد کا کوئی یقینی علم ھے ؟ مانا کہ بعض قیاسات اِس کے مؤید ھیں کہ نفس ایک جوھر ناقابل فنا ھے، لیکن کیا انہیں ذرائع سے ھم کسی طرح یہ بھی سمجھ سکتے ھیں کہ بعد انقلاب موت، ھماری حقیقت ذات، کس ھیئت نفسی سے باقی رھتی ھے ؟

یہ اور اِس قسم کے کسی ایک سوال کا جواب بھی ھمارے مشاھدے و قیاس کے بس کی بات نہیں، اور کیوں کر ھو کہ نہ تو اِس قسم کے امور محسوسات میں داخل ھیں نہ بطور نتیجہ، محسوسات سے اخذ ھو سکتے ھیں -

ایک طرف تو ھم یہ دیکھتے ھیں کہ ذرائع عام قطعی محدود ھیں، دوسری طرف ھم کو یہ بھی یقین ھے کہ ھمارا مقصد حیات، علم یعنی کاوش لا محدود ھے - ذرائع علم کو محدود اور علم کو لا محدود دیکھ کر ھمیں حیرت ھوتی ھے -

نظام فطرت میں یہ اصول، ھر جگہ نظر آتا ھے کہ جو شے، جس غرض کے لیے ھے اُس غرض کے حصول کے لئے اُس کا نظام، نہایت موزوں

اور غایت درجہ ، مکمل ہے مثلاً آلات سماعت و بصارت ہی کو دیکھیے کہ اُن کا مقصود نظام جسمانی میں سننا اور دیکھنا ہے ، اب ان کی ساخت پر غور کیجیے کہ اس قسم کے افعال انجام دینے کے لیے کس قدر مکمل اور موزوں ہے ، اسی طرح کائنات کی ہر شے ، کائنات میں جس غرض کے لیے ہے ، اُس مقصد کے حصول کے لیے اس کا نظام قطعی موزوں اور مکمل ہے -

اِس نظام فطرت کو دیکھ کر ہمیں اِس بدگمانی کی جرأت نہیں ہوتی کہ ہم یہ سمجھیں کہ ہمارا فطری مقصود حیات تو ادراک یعنی ایک غیرمحدود کاوش و تلاش حقیقت ہے اور ہمارا نظام تعقل قطعی محدود اور اِس مقصد کے حصول کے لیے ناکافی و غیرمکمل ہے -

حسن ظن کہتا ہے کہ ظاہری حواسوں اور قوائے ذہنیہ کے سوا یہی کوئی ذریعہ ، حقائق ماورائے طبیعیات تک پہنچنے کا فطری طور پر نفس کو حاصل ہوگا - تاکہ انسان اپنے مقصد حیات میں کامیاب ہوسکے [۱] -

نفس انسانی و علم

ہر شے کا نشو و نما اُنہیں چیزوں سے متعلق ہوتا ہے جو اس شے کے وظائف فطری میں داخل ہوتی ہیں مثلاً ہمارا جسم کہ اپنے نشو و نما میں مناسب حال ماحول اور موافق غذا و آب و ہوا کا طالب ہے ، یہی چیزیں اگر جسم کو حاصل ہوتی رہتی ہیں تو وہ اپنی صحت میں

---

[۱] ظاہری حواسوں اور قوائے ذہنیہ کے علاوہ ، خود نفس میں ایک استعداد ادراک حقائق ہے ، جس کا ارتقا ارتقائے نفس انسانی کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے ، اس کے ذریعے سے ہم ان حقائق تک پہنچ سکتے ہیں جن کا ادراک حواسوں کے ذریعے سے نہیں ہو سکتا - (دیکھیے فصل ارتقائے نفس)

ترقی کرتا رهتا هے ورنه روز بروز تحلیل هوتا جاتا هے یہاں تک که ایک دن مرده هو جاتا هے -

یه کچھ جسمانیات هی پر منحصر نہیں بعینه یہی اصول ذهنیات میں بھی جاری و ساری هے - نفس انسانی کا جو کچھ امتیاز هے وه علم و ادراک هی سے هے، اس لیے علم و ادراک هی کا نفس انسانی تلاشی و مقتضی هے، اِس صورت میں وه جس قدر اپنے مقتضاے فطری کے حصول میں کامیاب هوتا جاتا هے یعنی جس حد تک فائز ادراک حقیقت هو جاتا هے اُتنا هی اپنے امتیاز و استعداد میں ترقی کرتا جاتا هے اور یہی نفس انسانی کا نشو و نما یا نشو و ارتقا هے - برخلاف اِس کے جس قدر اپنے مقتضاے فطری سے دور هوتا جاتا هے یعنی جس حد تک مبتلائے محرومی و جہل هوتا جاتا هے اتنا هی باعتبار اپنی استعداد فطری کے ضعیف و مرده هوتا جاتا هے اور یہی نفس انسانی کا انحطاط یا تنزل هے -

علم اگر علم هے یعنی انعکاس حقیقت هے تو کوئی محدود شے نہیں، اِس لیے نفس انسانی کی ترقی کے مدارج کی بھی کوئی انتہا نہیں، بر خلاف اِس کے اگر جہل منافی علم و ادراک هے تو جہل بھی کوئی محدود شے نه هونا چاهیے اور اِس لیے نفس انسانی کی پستی کی بھی کوئی انتہا نه هونا چاهیے اور اسی غیر محدود پستی کو زبانِ مذهب میں درجۀ اسفل السافلین کہا گیا هے یعنی پست ترین درجه اور یه واقعه هے که شرافت و رذلت اِنسانیت کے اِس قدر مدارج کثیر افراد انسانی میں پائے جاتے هیں که عروج و نزول یا ترقی و اِنحطاط کے حدود متعین نہیں کئے جا سکتے غرض که نفس انسانی کا نشو و ارتقا

یا عروج و کمال تمام تر علم و ادراک کے عروج و کمال پر مبنی ھے اور انحطاط یا تنزل کا واحد سبب جہالت ھی ھے -

اخلاقی نقطۂ نظر سے دیکھیے تو بھی تمام بداخلاقیوں کی بنیاد، غلط تعلیم و تربیت یعنی جہل و عملی تعلیم جہل کے اثر سے بعض نوعی احساسات نفس کا ضعیف و مردہ ھو جانا ھے، اِس صورت میں، جب اصل سبب مرض کا تعین ھو چکا ھے، علاج بالضد اگر کوئی ھے تو صرف صحیح تعلیم و تربیت ھی ھے، اسی اصول‌کار فطری و حکمت عملی سے احساسات ضعیف دوبارہ قوی ھوسکتے ھیں اور اِس طرح ایک بداخلاق شخص پھر انسان بن سکتا ھے -

یہ ھے نفس و علم کا تعلق باھمی اور یہ ھے نفس انسانی پر علم کا اثر، اور کیوں نہ ھو، علم کیا ھے؟ مقتضاے نفس انسانی ھے، مدعاے فطرت انسانی ھے، مثلاً

انعکاس و تجلی حقیقت ھے، ایک کیف انجلائی ھے، امتیازاً روح حیات انسانیت ھے، یعنی اس کی وجہ سے انسان انسان ھے، اسی لیے تکملۂ انسانیت کا راز بھی صرف علم اور حقیقی علم ھی میں مضمر ھے -

خلاصۂ بحث تعقل

یہ تو آپ کے پیش نظر ھوگا کہ بحث تعقل کی ابتدا، تعین انعال و قواے نفس کے بعد ھوئی یعنی اول اِس امر کا تعین کیا گیا کہ تعقل نفس کا ایک فعل ارادی ھے - پھر تشکیل عمل تعقل کے لیے، نظام ذھنیت و اصول و ذرائع تعقل پر ایک تفصیلی نظر ڈالی گئی بعدہ حاصل تعقل یعنی مسئلۂ علم و ادراک سے بحث کی گئی - اسی سلسلے

میں حدود علم و ادراک کے مسئلے پر بھی غور کیا گیا اور بالآخر نفس و علم کے تعلقات باھمی کی توضیح پر اِس بحث کا اختتام ھوتا ھے ۔

اِرادہ

حیات شاعرہ میں

تعقل کے بعد نفس انسانی کی دوسری قوت ، قوت ارادی ھے ، ارادہ اعمال ذھنی میں ، تعقل پر مشروط اور اُس سے موخر ھوتا ھے ، وجہ یہ ھے کہ ھر ارادہ کسی غرض کے ماتحت ھوتا ھے اور اغراض کی بنا تفہم و ادراک پر ھے ، اِس کی مزید تفصیل یہ ھے ۔

محرکات ارادہ اغراض
ارادہ ایک حرکت نفسی ھے

آپ اپنے تمام اعمال ارادی پر نظر ڈال جائیے ، یہی پائیں گے یا تو آپ جلب منفعت کے لیے کوئی ارادہ کرتے ھیں یا دفع مضرت کے لیے اور احساسات نفس کی بحث میں آپ یہ معلوم کر چکے ھیں کہ مضر و مفید کی تمیز و تفریق ، پسندیدگی و ناپسندیدگی کے اعتبار سے ، احساسات نفس ھی سے متعلق ھے یعنی اِن امور کا ادراک ، اِحساسات نفس ھی کے ذریعے سے ھوتا ھے ، اب جو شے ھم کو اچھی معلوم ھوتی ھے اُس کو حاصل کرنا چاھتے ھیں اور جو بری معلوم ھوتی ھے اُس کو دفع کرنا چاھتے ھیں یا اُس سے گریز کرنا چاھتے ھیں ، اِس طرح ارادے کی بنا ، اغراض پر اور اغراض کی ادراک پر ھوتی ھے ۔ اِس سے آپ یہ تو سمجھ ھی گئے ھونگے کہ اغراض ھی محرکات ارادہ ھوتے ھیں ۔ اب رھا یہ امر کہ ارادہ فی نفسہ ھے کیا ، سو اِس کا شعور ھمیں براہ راست ھوتا ھے کہ ھمارا اِرادہ ، ھماری ذات یا ھماری انانیت کی ایک حرکت نفسی ھے جو بے غرض و غایت نہیں ھوتی ۔

چونکہ بنائے ارادہ ، اغراض پر ھوتی ھے ، اس لیے اغراض کی تفصیل

بھی یہاں ضروری تھی مگر ہم نے بہ مصلحت اِس کو ایک دوسرے موقع کے لیے اُٹھا رکھا ہے [۱] -

حیات طبیعی

یہاں تک افعال حیات شاعرہ کی تفصیل و توضیح تھی، اب ہم حیات غیرشاعرہ یا حیات طبیعی کے افعال کی تشریح کی طرف متوجہ ہوتے ہیں - حیات غیرشاعرہ یا حیات طبیعی کے افعال کی مرکز و مصدر طبیعت ہے مگر طبیعت کیا ہے؟ بعض حکماے اسلام، مصنفین رسائل اخوان الصفا کی راے میں ' طبیعت ' ایک قوت نفس کلی ہے جو تمام اجسام بسیط و مرکب یعنی عناصر و جماد و نبات و حیوان میں ساری اور ہر جسم مرکب و غیر مرکب (بسیط) کی محرک و مدبر ہے [۲] -

لیکن ہمارے نزدیک، جیسا کہ ہم بحث افعال نفس میں کہ چکے ہیں، طبیعت قوت نفس نہیں بلکہ نفس کی وہ متعین صورت ہے، جس کی تحدید، تفریق انانیت سے ہوتی ہے، نفس ہی اُن غیر مخصوص افعال کے محرک ہونے کے اعتبار سے جن کا تعلق نہ صرف انسانی حیات غیر شاعرہ سے ہے بلکہ بقدر قابلیت انواع، ہر نوع کائنات سے ہے، بالمقابل انانیت، طبیعت کہلاتا ہے، اِس طرح نفس ہی محرک و مدبر اجسام بسیط و مرکب ہے -

اعمال تغذیہ، تنمیہ، تولید مثل

نفس کے وہ افعال جن کا تعلق انسانی حیات غیرشاعرہ یا حیات طبیعی سے ہے، تغذیہ، تنمیہ اور تولید مثل ہیں - تغذیہ جملہ اُن اعمال جذب غذا و دفع فضول، تنفس و دوران خون وغیرہ پر مشتمل ہے، جن کا ماحصل تشکیل و تکمیل و بقا و قیام

---

[۱] دیکھیے، مبادیات اخلاق -

[۲] دیکھیے رسائل اخوان الصفا جلد دوم -

نظام جسمانیت ھے ' تنمیہ ' اعمال نشو و نما پر اور تولید مثل ' اُن اعمال طبیعی پر مشتمل ھے ' جو ذریعۂ افزائش نسل ھوتے ھیں -

استقرار حمل کے بعد ھی سے مادۂ حیوانی (پروٹوپلازم) میں وہ انقلاب شروع ھو جاتے ھیں جن سے جنین کے نظام جسمانی کی تشکیل و تکمیل ھوتی ھے ' مگر اِن جزئیات کی تفصیل علم افعال اعضا سے متعلق ھے ' اِس لیے اِس بحث کا چھیڑنا یہاں مناسب نہیں معلوم ھوتا -

قوائے ثانوی

نظام حیات طبیعی میں ' بعض ثانوی قوتیں [۱] بھی پائی جاتی ھیں ' جو افعال طبیعی میں آلۂ کار طبیعت کی حیثیت رکھتی ھیں اور چونکہ اِن قوتوں کو نظام جسمانی میں ایک خاص اھمیت حاصل ھے ' بغیر اِن کے نظام حیات طبیعی قائم ھی نہیں ھو سکتا اِس لیے کچھ اجمالی تذکرہ اِن ثانوی آلۂ کار قوتوں کا اِس فصل میں بے محل نہ ھوگا -

حرارت غریزی اور روح حیوانی یا حرارت مخفی اور حرارت ظاھری

ثانوی قوت ' ایک تو حرارت غریزی ھے جو نشو و نمائے جسم میں آلۂ کار طبیعت ھے اور امتزاج عناصر سے پیدا ھوتی ھے اور مادہ جسم انسانی میں حرارت مخفی کی حیثیت رکھتی ھے اور دوسری روح حیوانی یا حرارت ظاھری ھے جو تمام حرکات ارادی و طبیعی میں معاون ھوتی ھے - اِس حرارت ظاھری کے (جس کو روح حیوانی کہتے ھیں) پیدا ھونے کی صورت یہ ھے کہ جس طرح کسی شے کے عمل احتراق سے جو آمیزش آکسیجن کے بعد شروع ھوتا ھے ایک شعلہ پیدا ھوتا ھے ' اِسی طرح اجزائے خون کی کیفیت اشتعال (جو اجزائے خون میں حرارت غریزی کے اثر سے ھوتی ھے) آکسیجن کے امتزاج

---

[۱] چونکہ یہ قوتیں ' طبیعت کی ذاتی قوتیں نہیں ' ترکیب جسمانی سے پیدا ھوتی ھیں ' اس لیے ان کا شمار قوائے ذاتی کے بالمقابل ' قوائے ثانوی میں کیا گیا -

سے شعلے کے بجائے یہ حرارت جو ایک طرح کی قوت ہے پیدا ہوتی ہے ، یہ قوت جنین میں اُس وقت پیدا ہوتی ہے جب اُس کا نظام شرائین واحد و مکمل ہو جاتا ہے اور قلب جنین میں اِستعداد حرکت اِنقباضی و اِنبساطی پیدا ہو جاتی ہے - ابتداے حرکت قلب یوں ہوتی ہے کہ پہلے کچھ بھڑکتا ہوا خون قلب میں داخل ہوتا ہے پھر اُس کی حدت کے اثر سے قلب میں ایک حرکت انقباضی پیدا ہوتی ہے جو مقتضی ہوتی ہے آکسیجن کی - اِس طرح عمل تنفس بہ تبعیت حرکت قلب شروع ہوتا ہے ، جب آکسیجن قلب تک پہنچ جاتی ہے تو خون کی کیفیت اشتعال سے مل کر باعث تولید روح حیوانی (حرارت ظاہری) و تفریح قلب ہوتی ہے ، اب قلب میں ایک حرکت انبساطی پیدا ہوتی ہے اور اسی حرکت کے ساتھ وہ فاضل ہوا ، جس میں سے آکسیجن جذب و صرف اشتعال ہو چکی ہے ، دفع ہوتی ہے ، اِسی کو سانس کا باہر جانا کہتے ہیں اور یہی نفس کی آمد و شد اور عمل تنفس ہے اور اسی نظام حرکت قلب و تنفس سے دوران خون کا تعلق ہے -

قلب کی حرکت انقباضی و انبساطی

عمل تنفس و دوران خون

یہ ہے طبیعت کی اُن آلۂ کار قوتوں کا اجمالی تذکرہ جو نہ صرف معاون اعمال حیات غیرشاعرہ ہیں بلکہ بالواسطہ معاون اعمال حیات شاعرہ بھی ہیں -

باب سوم

متعلقات نفس

اخلاق اور مبادیات اخلاق

اعمال ارادی هی کی بنا پر کسی کو بےرحم اور کسی کو رحم‌دل کہا جاتا هے اور حقیقت بھی یہی هے کہ انسان کے معرف اُس کے ارادی اعمال هی هوتے هیں - دیکھنا یہ هے کہ اختلاف اعمال کے اسباب کیا هیں کیوں ایک شخص بے رحم اور دوسرا رحم دل هوتا هے ؟

عمل کی ابتدا ، ارادے کی انتہا هوتی هے اور یہ هم ارادے کے بیان میں کہہ چکے کہ محرکات ارادہ ، اغراض هی هوتے هیں ، اِس صورت سے یہ سمجھ لینا زیادہ دشوار نہیں کہ اختلاف اعمال کے اسباب ، اختلافات اغراض و مقاصد هی میں مضمر هو سکتے هیں -

لیکن همارے اغراض و مقاصد کی حقیقت کیا هے ؟ اِس کو معلوم کرنے کے لیے کوئی غرض لے لیجیے - زید نے همارا کوئی نقصان کیا هے ، اب هم اِس کے خلاف چارہ‌جوئی کرتے هیں ، ظاهر هے کہ اِس فعل سے هماری غرض " انتقام " هے اور بنیاد اِس غرض کی جذبۂ غضب پر هے - اسی طرح همارے تمام اغراض و مقاصد کی بنیاد ، همارے جذبات هی پر هوتی هے اور تمام اغراض و مقاصد ، جذبات هی سے پیدا هوتے هیں -

ماهیت جذبات

لیکن جذبات کیا هیں ؟

اِحساسات نفس کی بحث میں ہم کہ چکے ہیں کہ علاوہ ظاہری حواسوں کے، نفس میں کچھ احساسات اور بھی ہیں اور انہیں سے خوشگوار و ناگوار کی تمیز و تفریق وابستہ ہے یعنی یہ تمیز احساسات نفس ہی سے متعلق ہے کہ بعض امور سے ہم کو شرم آتی ہے، بعض سے غصہ، بعض چیزوں سے خوف معلوم ہوتا ہے اور بعض سے محبت ہوتی ہے۔ یہ شرم، غصہ، خوف اور محبت کیا ہے؟ یہ وہی تاثرات ہیں جو اِحساسات نفس کے ذریعے سے خود نفس ہی میں پیدا ہوتے ہیں اور یہی تاثرات، جذبات ہیں۔

جس محسوس کا جیسا اثر، احساسات نفس پر پڑتا ہے اُس کے مناسب کوئی جذبہ نفس میں پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم دیکھتے ہیں کہ ہماری کوئی چیز ناحق ہم سے چھینی جا رہی ہے تو ہمیں غصہ آتا ہے، پھر دیکھتے ہیں کہ ڈاکوؤں کی مسلح جماعت عقب میں ہے، اب خوف پیدا ہوتا ہے، اتنے میں کوئی شخص غیرت دلانے والے الفاظ استعمال کرتا ہے جن کو سن کر خوف تو دور ہوتا ہے اور شرم آجاتی ہے، ڈاکوؤں کے ظالمانہ رویے کو دیکھ کر نفرت پیدا ہوتی ہے اور جب انہیں ڈاکوؤں میں سے کوئی ہماری حمایت کرتا ہے تو اُس سے نفرت کے بجائے اُنس پیدا ہوتا ہے۔ دیکھیے کس طرح محسوسات کے اختلاف سے جذبات میں بھی اختلاف ہوتا گیا۔ حقیقت میں جذبات کا اختلاف، تمام‌تر محسوسات نفس ہی کے اختلاف پر مبنی ہے۔ لیکن بعض اوقات ایک ہی محسوس کا اثر دو انسانوں میں مختلف جذبات پیدا کرتا ہے مثلاً زید، عمر کی خوشحالی سے خوش ہوتا ہے مگر خالد ناخوش، اِس کا سبب احساسات کا اختلاف ہوتا ہے۔ اس کی صراحت بحث احساسات نفس میں ہو چکی ہے۔

جذبات بسیط مرکب

وہیں آپ یہ بھی معلوم کرچکے ہیں کہ احساسات نفس بسیط،

بھی ہوتے ہیں اور مرکب بھی ، نوعی و صنفی بھی ہوتے ہیں اور شخصی بھی ، اس لیے جذبات بھی جو اِحساسات نفس ہی کے ذریعے سے نفس میں پیدا ہوتے ہیں ، بسیط بھی ہوتے ہیں اور مرکب بھی ، نوعی و صنفی بھی ہوتے ہیں اور شخصی بھی - جن جذبات کی بنیاد بسیط اِحساسات نفس پر ہوتی ہے وہ بسیط ہوتے ہیں اور جو مرکب پر مبنی ہوتے ہیں وہ مرکب ہوتے ہیں - مثلاً حسد ایک جذبہ ہے مگر بنیاد اُس کی ایک شخصی اور مرکب احساس پر ہے اِس لیے حسد ایک مرکب جذبہ ہے ، برخلاف اِس کے رشک بھی ایک جذبہ ہے مگر بسیط و فطری کہ بنیاد اِس کی ایک بسیط و فطری احساس پر ہے - لیکن ہر جذبہ چاہے وہ بسیط ہو یا مرکب یہ اِمتیاز اُس کے ساتھ ضرور ہوتا ہے کہ اُس کے ساتھ ایک کیفیت انقباض یا انبساط نفس میں ضروری ہوتی ہے - یعنی کوئی جذبہ ایسا نہیں ہوتا کہ اُس کے ساتھ نفس میں کوئی کیفیت اِنقباض و انبساط نہ ہوتی ہو - اِس لیے ہم کہتے ہیں کہ تمام جذبات اپنی نوعیت کے اعتبار سے دو ہی قسم کے ہوتے ہیں ، اِنقباض آمیز یا اِنبساط آمیز - مثلاً جب جذبۂ محبت نفس میں ہوتا ہے تو اُس کے ساتھ ہی ایک انبساط بھی نفس میں ہوتا ہے اور جب جذبۂ غیرت نفس میں ہوتا ہے تو اُس کے ساتھ ایک کیفیت انقباض بھی نفس میں ہوتی ہے - غرضکہ جذبات یا تو موجب انبساط ہوتے ہیں یا موجب انقباض ، یہی انواع جذبات ہیں -

نوعیت جذبات

نوعیت اغراض

انھیں انواع جذبات سے نوعیت اغراض کا تعین ہوتا ہے یعنی جو محسوسات انقباضی جذبات پیدا کرتے ہیں ، نفس اُن سے گریز کرنا چاہتا ہے یا اُن کو دفع کرنا چاہتا ہے - اِس طرح اغراض کی ایک نوع کا تعین ہوتا ہے یعنی اغراض دفع مضرت - اب رہے وہ محسوسات جو نفس میں انبساطی جذبات پیدا کرتے ہیں اُن کو نفس

حاصل کرنا چاهتا هے اِس طرح اغراض کی دوسری نوع ، اغراض جلب منفعت کا تعین هوتا هے - یهی انواع اغراض هیں -

یه هے تشریح و تفصیل ، اغراض و جذبات نفس کی - اصل سوال یه تها که اختلاف اعمال کے اسباب کیا هیں ، کیوں ایک شخص رحمدل اور دوسرا بے رحم هوتا هے ؟

سبب اختلاف اعمال

اِحساسات نفس کی بحث میں آپ یه معلوم کر چکے هیں که هر انسان میں تین قسم کے احساسات هوتے هیں ، نوعی ، صنفی اور شخصی - احساسات نوعی تو هر شخص میں مشترک هوتے هیں اور صنفی اور شخصی مختلف ، اِس لیے جذبات بهی جن کی بنا اِحساسات نفس هی پر هوتی هے - کچه تو هر شخص کے مشترک هوتے هیں اور کچه مختلف ، انهیں مختلف جذبات کی وجه سے هر شخص کے اغراض و مقاصد بهی مختلف هوتے هیں اور اختلاف اغراض و مقاصد سبب اختلاف اعمال هوتا هے -

اِس طرح اصل سبب ، اختلاف اعمال کا ، اختلاف جذبات هے ، اب اگر کوئی شخص رحمدل هے اور مصیبت‌زده لوگوں کی مدد کرتا هے تو اُس کے اِس فعل کی بنا اُس کے جذبۂ نوعی یعنی جذبۂ همدردی پر هے - برخلاف اِس کے اگر کوئی شخص بےرحم هے ، کسی مصیبت‌زده پر اُسے رحم نهیں آتا تو اُس کے اِس فعل کی بنا خود اُس کے جذبۂ شخصی یعنی جذبۂ بے رحمی پر هے لیکن اگر کسی شخص سے اتفاقاً کوئی ظالمانه حرکت هو جائے یا کوئی شخص کسی مصیبت‌زده کو کهنے سننے سے کوئی امداد دے دے تو ایسی صورت میں نه اول الذکر ، ظالم سمجها جاسکتا هے نه آخرالذکر ، رحم دل - هاں اگر کوئی شخص همیشه بلا فکر و تردد دوسروں سے همدردی کرتا هو تو

وہ ہمدرد انسان سمجھا جا سکتا ہے یا اِس کے برخلاف اگر کوئی شخص ہمیشہ بلافکر و تردد دوسرے پر ظلم کرتا ہو تو وہ ضرور ظالم سمجھا جا سکتا ہے -

ماہیت اخلاق

کوئی فعل ہو اُس کے دوام و اِستمرار سے ایک ملکہ نفس میں پیدا ہو جاتا ہے ، اگر ہم کچھ دنوں بہ تکلف اپنی ذات پر تکلیف گوارا کرکے اہل حاجت کی امداد کریں تو اِس فعل کے دوام و استمرار سے بالآخر نفس میں ایک ملکۂ ایثار پیدا ہو جائے گا اور پھر ہم بلا تکلف ایثار برت سکیں گے - اسی طرح مختلف اعمال کی مداومت سے مختلف ملکات ، نفس میں پیدا ہو جاتے ہیں - انہیں ملکات نفس کو اخلاق کہتے ہیں ، ہر ملکۂ نفس ایک خلق ہے اور ہر خلق سے کوئی عمل متعلق ہوتا ہے -

اخلاق ملکات نفس ہیں

اعمال کے اختلاف کی بنیاد پڑتی ہے ، اختلاف احساسات سے - اِس طرح کہ مختلف احساسات سے مختلف جذبات پیدا ہوتے ہیں اور مختلف جذبات سے مختلف اغراض و مقاصد کی بنیاد پڑتی ہے اور اختلاف اغراض و مقاصد سبب اختلاف اعمال ہوتا ہے - پھر مختلف اعمال کی مداومت سے مختلف ملکات (اخلاق) پیدا ہوتے ہیں ، اب اخلاق سے سلسلۂ اعمال اِس طرح وابستہ ہو جاتا ہے کہ اعمال کے صدور میں کوئی تکلف و تردد نہیں رہتا ، اِس طرح نفس کے اعمال ارادی کا نظام مکمل ہو جاتا ہے -

نوعیت اخلاق

چونکہ اخلاق کی بنیاد بھی درحقیقت جذبات ہی پر ہوتی ہے - اِس لیے اخلاق کی تقسیم بھی بجنسہ اُسی طرح ہے جس طرح جذبات کی ، یعنی اخلاق نوعی بھی ہوتے ہیں صنفی اور شخصی بھی ، جن اخلاق کی بنیاد نوعی جذبات پر ہوتی ہے - وہ نوعی اخلاق

ھوتے ھیں اور جن کی بنیاد صنفی اور شخصی جذبات پر ھوتی ھے وہ صنفی اور شخصی اخلاق ھوتے ھیں -

اسے اس طرح سمجھیے کہ مطلق اخلاق کی ایک جنس ھے جو اپنے ماتحت انواع سہ‌گانہ یعنی اخلاق نوعی اور اخلاق صنفی اور شخصی پر مشتمل ھے - اب ان ھر سہ انواع کے ماتحت بعض اصناف اخلاق ھیں اور پھر اصناف کے ماتحت بعض افراد اخلاق، مثلاً اس تفصیل کی اجمالی تشکیل مندرجۂ ذیل ھے جس میں ھر نوع کے بعض اصناف و افراد متعلق کو دکھایا ھے -

تفصیل جنس اخلاق یعنی تقسیم اخلاق

	شمار	اسمائے انواع اخلاق	اسمائے اصناف اخلاق	اسمائے افراد اخلاق
	۱	اخلاق نوعی	انانیت ...	خودداری، خوداعتمادی خودنمائی وغیرہ
			غیرت ...	تمام وہ ملکات جو جذبۂ غیرت پر مبنی ھیں
			شجاعت ...	عزم، ثبات، ھمت، اِقدام وغیرہ
			غضب ...	غصہ، تحمل (سلبی طور پر)
			نفرت ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار نفرت ھوتا ھے -

	شمار	اسمائے انواع اخلاق	اسمائے اصناف اخلاق	اسمائے افراد اخلاق
تقسیم اخلاق	۱	اخلاق نوعی	رغبت ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار رغبت ہوتا ہے
			محبت ...	تمام وہ ملکات جن کی بنا جذبۂ محبت ہے
			عداوت ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار عداوت ہوتا ہے
			خوف ...	ہراس ، سراسیمگی ، پریشانی وغیرہ
			مسرت ...	تمام وہ ملکات جو جذبۂ مسرت پر متفرع ہیں
			غم ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار غم ہوتا ہے
			رشک ...	تمام وہ ملکات جو رشک پر متفرع ہیں
			شوق علم ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار شوق علم ہوتا ہے
			ہمدردی ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار ہمدردی ہوتا ہے
			عدل ...	تمام ملکات مؤید عدالت
			منت پذیری	تمام وہ ملکات جو منت پذیری پر مبنی ہیں -

	شمار	اسمائے انواع اخلاق	اسمائے اصناف اخلاق	اسمائے افراد اخلاق
بلحاظ اصناف افراد اخلاق	۲	اخلاق صنفی	قومیت ...	تمام وہ ملکات جن سے قومی جذبات کا اِظہار ہوتا ھے
			وطنیت ...	تمام وہ ملکات جن سے جذبۂ وطنیت ہوتا ھے
	۳	اخلاق شخصی	بزدلی ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار بزدلی ہوتا ھے
			ظلم ...	تمام وہ ملکات جو خلاف عدل ھیں
			بے حیائی ...	تمام ملکات منافی غیرت
			تذلل ...	تمام ملکات منافی انانیت
			شخصی خلق رغبت	تمام عادات -

یہ ھے اجمالی تشکیل اخلاق کی (یعنی ملکات نفس انسانی کی) جن کی تفصیل بجائے خود ایک ایسے وسیع باب کی محتاج ھے جس کی گنجائش اِس مختصر میں نہیں -

عادات

تفصیل اخلاق (ملکات نفس انسانی) میں یہ آچکا ھے کہ نوع اخلاق شخصی کے تحت ایک صنف شخصی خلق رغبت بھی ھے اور اُس صنف کے تحت جس قدر ملکات ھیں وہ سب عادات کہلاتے ھیں - اِس کی مزید توضیح یہ ھے، اِحساسات نفس کی بحث میں آپ یہ معلوم کرچکے ھیں کہ منجملہ دیگر نوعی و فطری احساسات کے ایک حاسہ رغبت بھی ھے اور یہ حاسہ تمام انسانوں میں مشترک

اور اسی کی بنا پر انسان مرغوبات کا امتیاز کرتا ہے - انسان بہت سی چیزوں کو پسند کرتا ہے، بہت سی چیزوں سے اُسے رغبت ہوتی ہے مگر ہر شے مرغوب عام نہیں ہوتی، بعض چیزیں مرغوب عام ہوتی ہیں اور بعض مرغوب خاص، زید کو متعدد چیزوں سے رغبت ہے، جن میں کچھ تو ایسی ہیں جو اور لوگوں کو بھی مرغوب ہیں اور کچھ ایسی بھی ہیں جو صرف زید ہی کو مرغوب ہیں - اول الذکر مرغوبات عامہ ہیں اور آخرالذکر مرغوبات خاصہ -

اب یہ قابل لحاظ ہے کہ مرغوبات میں یہ تفریق و تخصیص نتیجہ ہوتی ہے، تخصیص حالات گرد و پیش کا، ہر شخص ایک مخصوص ماحول میں زندگی بسر کرتا ہے اور اسی تخصیص سے بعض مخصوص و شخصی احساسات کی بنیاد پڑتی ہے - اِس طرح شخصی حاسۂ رغبت پیدا ہوتا ہے، جب شخصی حاسۂ رغبت پیدا ہو جاتا ہے، تو شخصی حاسۂ رغبت سے شخصی جذبۂ رغبت اور پھر شخصی جذبۂ رغبت سے بعض مخصوص اعمال متعلق ہو جاتے ہیں اور اب اُنہیں مخصوص اعمال کی مداومت سے بعض مخصوص ملکات پیدا ہوتے ہیں، اِنہیں مخصوص ملکات کو جن کی بنا فی الحقیقت شخصی حاسۂ رغبت ہی پر ہوتی ہے، عادات کہا جاتا ہے، عادات بھی ملکات نفس ہی ہیں مگر چونکہ بنیاد اُن کی فطری حاسۂ رغبت کے بجائے شخصی و غیرفطری حاسۂ رغبت پر ہوتی ہے اِس لیے امتیازاً اُن کو عادات کہا جاتا ہے -

مثلاً زید افیون سے یا قماربازی سے رغبت رکھتا ہے اور اِس رغبت کی بنا زید کا شخصی حاسہ رغبت ہے جو پیدا ہوا ہے، حالات گرد و پیش کی تخصیص سے، اب اِس شخصی احساس سے، ایک شخصی جذبہ اور شخصی جذبے سے ایک مخصوص عمل متعلق ہوتا ہے جس کو

ہم افیون کھانا یا جوا کھیلنا کہتے ہیں، اب اِن اعمال کی مداومت سے بعض مخصوص ملکات عمل، زید کے نفس میں پیدا ہو جاتے ہیں جن کو عادت قماربازی و افیون نوشی کہا جاتا ہے ۔

اِس سے آپ اتنا تو سمجھ گئے ہوں گے کہ عادات و اخلاق میں کیا اشتراک ہے اور کیا اختلاف ہے اور عادات کیوں کر پیدا ہوتے ہیں ۔

معیار اخلاق

ماہیت اخلاق معلوم ہونے کے بعد ایک نہائت اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہم کس بنا پر کسی خلق کو مستحسن و غیر مستحسن سمجھ سکتے ہیں، اخلاقیات میں تفریق رذائل و فضائل اخلاق کا معیار کیا ہے ؟

بے شک اگر ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ مقصد حیات انسانی کیا ہے تو ہمیں یہ سمجھنا کچھ بھی دشوار نہیں کہ ہماری زندگی کے مقصد ماتحت ہمارے اعمال کیا ہونا چاہییں، اِس طرح اُن اعمال کو جو موافق مقصد حیات ہوں اُن اعمال سے جو مخالف مقصد حیات ہوں جدا کیا جاسکتا ہے اور چونکہ اخلاق کا تعلق اعمال اور اعمال کا تعلق اخلاق سے ہوتا ہے، اِس لیے اخلاق کی تقسیم بھی اسی نقطۂ نظر سے اخلاق، موافق مقصد حیات اور اخلاق، مخالف مقصد حیات میں بہ آسانی ہو سکتی ہے ۔

مگر مقصد حیات کیوں کر معلوم ہو، اصول یہ ہے کہ کسی شے کی غایت کا علم موقوف ہوتا ہے اُس کے اجزاے ترکیبی کے علم پر، اس لیے مقصد حیات کی تلاش سے پہلے ہم کو یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ ہماری حیات کے اجزاے ترکیبی کیا ہیں ۔

غور کرنے سے معلوم ھوتا ھے کہ ھماری حیات کی ترکیب معنوی دو جزوں سے ھے، پہلا جزو تو حیوانیت ھے، جس کے اعمال تغذیہ و تنفس و تولید مثل وغیرہ کا حاصل، سعی قیام حیات حیوانی ھے اور دوسرا جزو، انسانیت ھے جس کا اِمتیاز خاص، ادراک حقیقت ھے۔ پہلا جزو ھماری حیات کا، ایک جزو عام و مشترک جزو ھے یعنی شریک حیوانیت، دیگر انواع حیوانات بھی ھیں مگر دوسرا جزو ھماری حیات کا یعنی انسانیت، غیر مشترک و مخصوص ھے اِسی سے یہ معلوم ھوتا ھے کہ ھماری حیات کا اِمتیاز اسی دوسرے جزو یعنی انسانیت ھی سے ھے۔ اب اِن ھر دو اجزاے حیات کے تعین اور اُن کے فطری مطالبات و مدارج اھمیت معلوم ھونے کے بعد مقصد حیات انسانی یہ معلوم ھوتا ھے کہ انسان باقتضاے حیوانیت سعی قیام حیات حیوانی کرے مگر انسانیت کے ساتھ ساتھ زندگی عزیز ھو مگر ادراک حقیقیت کے لیے۔ چونکہ اِمتیاز انسانیت، ادراک حق و حقیقت ھی سے ھے اِس لیے انسان کی تمام سعی و جد و جہد حیات اسی، احساس کے ماتحت ھونا چاھییں کہ اس کا قدم جادۂ حقیقت سے کبھی ڈگ نہ جائے، اُس کے اعمال مخالف حق و حقیقت نہ ھو جائیں، ھر عمل میں لحاظ و پاس حق و حقوق رھے، غرضکہ اُس کے اخلاق کی بنیاد، احساس حق و حقوق اور اعمال کے حقیقی اخلاق پر ھونا چاھیے، اِس لیے کہ مقصد حیات انسانی، قیام حیات، بہ غرض حق شناسی ھے۔

مقصد حیات قیام حیات بغرض حق شناسی

یہی وہ معیار ھے جو رذائل و فضائل اخلاق میں تفریق کرتا ھے۔ بلا شبہہ وہ اخلاق جو موافق مقصد حیات ھوں یعنی جو پہلے مخالف حق شناسی اور پھر خلاف قیام حیات نہ ھوں، وہ قابل قبول ھیں، مستحسن ھیں اور جو اِس کے خلاف ھوں وہ یقیناً قابل ترک و مذموم ھیں۔

ممکن ھے کہ یہ کہا جائے کہ اگر حق شناسی ھی پر حصول فضیلت اخلاق حسنہ مبنی ھے تو اِس سعی میں کامیابی معلوم ، اِس لئے کہ یہ شے کائنات علم میں جس قدر نایاب ھے محتاج بیان نہیں ، ممکن ھے کہ ارتقاے علم کے آخری مرتبے پر پہنچ کر کوئی ذہنیت حق و حقیقت تک پہنچ جاتی ھو مگر ھر کہ و مہ کا یہ رتبہ نہیں ؟

مانا کہ حقیقت تک رسائی آسان نہیں ، نہ سہی مگر یہ دشواری نظریات ھی تک محدود ھے ، عملی زندگی میں حق شناسی یعنی حقوق کا احساس ھرگز کسی کاوش اور کسی اعلیٰ درسی تعلیم کا محتاج نہیں ، البتہ ، ایک ضمیر روشن ضرور چاھتا ھے ، اِس کی تائید میں ھم ایسی تاریخی ھستیوں کو پیش کر سکتے ھیں جو کسی اکتسابی علم کی شرمندۂ احسان تو نہ تھیں مگر اُن کے اخلاق حسنہ آج تک دنیاے اخلاق میں رہنماے اخلاقیین و سبق اموز بصیرت ھیں اور اِس کی وجہ یہی ھے کہ اُن کی فطرت ایک ضمیر روشن و درخشاں رکھتی تھی اور ضمیر روشن ھی عملی زندگی میں فارق حق و ناحق ھوتا ھے -

باب چہارم

بعض معارف نفسیات

ارتقاے نفس

سائنس جدید یہ تسلیم کرتی ھے کہ ابتداءً اجزاے دیمقراطیسی (ناقابل انقسام ذرات مادی) ایک بسیط صورت میں فضاے محیط کی وسعتوں میں متحرک تھے پھر بعض اسباب کے ماتحت اُنھیں کے امتزاج سے کائنات کا آغاز ھوا - یہی ابتداے نظریۂ ارتقاے مادی ھے -

لیکن ذرات مادی کی صورت اولین کا زوال (جیسا کہ بالتفصیل بحث ماھیت نفس میں کہا جا چکا ھے) اِس امر کا شاھد ھے کہ صورت اولین مادہ بھی حادث تھی اور ایک زمانہ ایسا بھی تھا کہ کوئی امتیاز مادی موجود نہ تھا، لیکن وہ شے جس کے ساتھ یہ تمام مادی امتیازات بعد کو قائم ھوئے موجود تھی یعنی ایک جوھر مجرد عن المادہ (نفس) موجود تھا اور اعراض نہ تھے -

اب ابتداے ارتقاے نفس یوں ھوتی ھے کہ نفس سے اعراض اولی کا ظہور ھوتا ھے - اعراض اولی کے ظہور سے تعین صورت و جسامت ھوتا ھے مگر اعراض کی وہ اولین صورت جس کو اولین مظہر نفس کہنا چاھیے اجزاے دیمقراطیسی (ذرات صغار) نہ تھے بلکہ وہ مادۂ لطیف ترین تھا جس کو حکماے مغرب ایتھر کہتے ھیں اور حکماے مشرق نے جس کو اثیر، افلاک اور آکاش کہا ھے

اولین تعین صورت و جسامت ایتھر، اثیر، افلاک، آکاش-

پھر اُس مادۂ لطیف ترین کے تکاثف سے وہ چھوٹے چھوٹے ذرے ظاہر ہوئے جن کو اجزائے دیمقراطیسی کہتے ہیں، اِس کے بعد اجزائے دیمقراطیسی کے استحالۂ مزاج سے عناصر کا ظہور اور عناصر کے امتزاج سے ثوابت و سیار کا ہیولیٰ مرکب ہوا اور اِس طرح نظام شمسی قائم ہوا - پھر اِس سر زمین حوادث پر، جس پر ہم آباد ہیں موثرات علوی، (آفتاب کی حرارت اور روشنی (اور متاثرات سفلی، مرکبات ارضی) کے فعل و انفعال سے سب سے پہلے جمادات کی ترکیب جسمانی کا آغاز ہوا - پھر رفتہ رفتہ جمادات سے نباتات اور نباتات سے حیوانات اور حیوانات سے انسان کا ظہور ہوا، یہ تمام مدارج و مظاہر ارتقاے نفس ہی کے تھے، اِسی نشو و ارتقا کے متعلق حضرت مولانا جلال الدین رومی اپنی مثنوی میں فرماتے ہیں -

آمدہ اول بہ اقلیم جماد   از جمادے در نباتے اوفتاد
وز نباتے چوں بہ حیواں اوفتاد   نامدش حال نباتے ہیچ یاد
ہمچنیں اقلیم تا اقلیم رفت   تا شد اکنوں عاقل و دانا و زفت

جزئیات ارتقا ہمارے پیش نظر نہ سہی، لیکن نوعیت ارتقا پر نظر کرنے سے بھی یہ اندازہ ہوتا ہے کہ نفس کی روش ارتقا کیا ہے - اجسام مرکبہ کو لیجیے، ابتدا ہوتی ہے جمادات سے، پھر جمادات میں نمو کا اضافہ ہوتا ہے اور اس طرح نباتات کا ظہور ہوتا ہے، اب نباتات، یعنی جسم نامی میں، احساس و حرکت ارادی کا اضافہ ہوتا ہے اور اِس طرح تشکیل حیوانیت ہوتی ہے، بالآخر جسم نامی، حساس، متحرک بالارادہ یعنی حیوان میں نطق، (قوت ادراک) کا اضافہ ہوتا ہے اور انسان عرصۂ شہود میں موجود ہوتا ہے - پہلے درجے کا امتیاز صرف جسمانیت تھا، جسمانیت میں نمو کا اضافہ ہوا تو نباتات ظاہر ہوئے، نباتات کا امتیاز نمو تھا، نمو میں اِحساس و حرکت کا اضافہ ہوا تو حیوانات ظاہر ہوئے،

حیوانات کا امتیاز احساس و حرکت ارادی تھا، اِس احساس و حرکت ارادی میں جب ادراک کا اضافہ ھوا تو انسان کا تعین ھوا۔ اِس سے معلوم ھوتا ھے کہ ھر درجۂ ماقبل ھی درجۂ مابعد کے لیے بنیاد ارتقا ھے۔ انسان کا امتیاز، صرف ادراک ھے، اِس لیے درجۂ مابعد کے لیے یہی ادراک بنیاد ارتقا ھے۔ انسان کے ادراک کی نوعیت پر نظر ڈالنے سے معلوم ھوتا ھے کہ ھمارا ادراک بواسطۂ احساسات ھے یعنی ھمارا تمام سرمایۂ علم محسوسات ھی بے ماخوذ ھے۔

اِس طرح ذریعۂ علم کے محدود ھونے سے، ھمارا علم بھی محدود ھوکر رہ گیا ھے، اگرچہ علم فی نفسہ کوئی محدود شے نہیں، لیکن ھم بحالت موجودہ اپنے ذرائع کے حدود سے قدم باھر نہیں رکھ سکتے حقیقت بے پایاں (علم) ھمارے پیش نظر ھے، مگر اپنی بے پر و بالی کو دیکھتے ھیں اور رہ جاتے ھیں، منزل مقصود سامنے ھے مگر پاے رفتن نہیں، تڑپ ھے رسائی نہیں، جستجو ھے، کامیابی نہیں، بہت سی باتیں ایسی ھیں جن کو ھم سمجھنا چاھتے ھیں مگر نہیں سمجھ سکتے، مگر روش ارتقا کھتی ھے کہ یہ نارسائی، رسائی میں تبدیل ھونے والی ھے، یہ جستجو کامیاب ھوکر رھے گی، نفس کے ارتقاے مابعد کے صرف یہی معنی ھیں کہ آئندہ سعی ادراک میں محدود ذرائع ادراک نہ ھوں گے، ادراک ھوگا مگر بلا واسطہ رسائی ھوگی مگر بلا قید۔ یہ ھے ارتقاے نفس مابعد اور یہ خالی امید موھوم ھی نہیں، اصول ارتقا پر نظر ڈالیے، ترتیب روش ارتقا ھی سے اِس کی تائید ھوتی ھے۔ ھر درجۂ ماقبل میں ترقی مابعد کے آثار ابتدائی پائے جاتے ھیں مثلاً ادراک کے ابتدائی آثار حیوانیت ھی سے نمایاں ھونا شروع ھو جاتے ھیں، حیوانات میں تصورات جزئیہ کی استعداد پائی جاتی ھے، پھر درجۂ مابعد (اِنسانیت) میں یہ استعداد، تصورات کلیہ، قیاس و

استدلال تک ترقی کرتی ھے ' اسی طرح اِس درجۂ انسانیت میں ترقی مابعد یعنی ادراک بلا واسطہ کے آثار ابتدائی بھی پائے جاتے ھیں -

اِدراک بلا واسطہ

کسی حقیقت کا دفعتاً بغیر غور و فکر علم میں آجانا جس کو حدس ' القا ' کشف و الہام ' مختلف ناموں سے موسوم کیا جاتا ھے ایک ایسی حقیقت ھے جس کی تائید بکثرت شواھد سے ھوتی ھے ' یعنی ابتدائی آثار ادراک بلا واسطہ (بصیرت نفس) کے ھیں جو ھر شخص کامل الفطرت میں اعلیٰ فرق مراتب پائے جاتے ھیں ' ترقی یافتہ نفوس انسانی میں جنھوں نے نسبتاً امتیاز انسانیت میں کوئی ارتقائی امتیاز حاصل کر لیا ھے یہ استعداد زیادہ ھوتی ھے اور دوسرے افراد میں کم ' مگر ھوتی ھے ھر کامل الفطرت انسان میں ضرور -

حیات مابعد

ایک سوال یہاں یہ ھوتا ھے کہ اِستعداد کب درجۂ تکمیل کو پہنچے گی ؟ اصول ارتقا کو پیش نظر رکھ کر اِس کا جواب یہی ھے کہ حیات مابعد یعنی درجۂ مابعد میں - حقیقت میں حیات مابعد نام ھے اُس ارتقائی زندگی کا جو درجۂ موجودہ کے بعد تکملۂ انسانیت یعنی تکمیل بصیرت و کشف حجاب کا مرتبہ ھے -

آج ' اِس حیات میں جن کا اِحساس محسوسات کے سوا اور کسی حقیقت ماورائے محسوسات کا معترف نہیں کل حیات مابعد میں کشف حجاب سے اُن کی آنکھیں کھلیں گی اور ارتقائے بصیرت سے اپنے اِس احساس کی متشکل ذلت کو بصد شرم و ندامت نمایاں دیکھیں گے - کوئی شک نہیں کہ ارتقائے بصیرت سے انسان ایک نئی کائنات میں ھوگا اور ھر شخص کی کائنات مابعد (ارتقائے بصیرت سے) اُس کے نفس کے احساسات موجودہ کا نتیجۂ مابعد ھوگی ' لیکن کیوں کر ؟ اِس مسئلے کی تفصیل چونکہ اس

رسالے میں خلاف موضوع ہوگی، اس لیے اِسے ایک دوسرے رسالے کے لیے اُٹھا رکھتے ہیں جس کا نام (اگر توفیق تصنیف خدائے قادر نے دی) حیات مابعد ہوگا - اُسی میں اِس مسئلے کی توضیح و تفصیل ہوگی کہ حیات موجودہ کس طرح حیات مابعد کے لیے بنیاد اساسی ہو سکتی ہے اور ترقی بصیرت نفس سے موجودہ احساسات کا نتیجۂ مابعد کیوں کر ظاہر ہوگا -

انسان اور کائنات

تو بمعنی جان جملہ عالمی . ہر دو عالم خود توئی بنگر دمے

— از حضرت مولانا فریدالدین عطار

اگر انسان کو اُس کی حقیقت یعنی نفس مطلق کے اعتبار سے دیکھا جائے اور تفریق تعین انانیت کو نظرانداز کر دیا جائے تو انسان وہ جوہر متجلی ہے جس کے اعراض کا مجموعہ تمام کائنات مظاہر و شیون ہے - ذرے سے آفتاب تک کوئی شے ایسی نہیں جو انسان کا مظہر نہ ہو یا جس میں انسان ظاہر نہ ہو - لیکن اگر اعتبار تفریق تعین انانیت کا کیا جائے تو انسان تمام مظاہر کائنات معلوم میں نفس (نفس مطلق) کا مظہر کامل ہے اِس لیے کہ تمام کائنات معلوم بجز ذات انسان مظہر صفات نفس ہے اور امتیاز ذات نفس کا ظہور، بصورت انانیت ذی شعور، ذات انسان کے سوا اور کسی مظہر میں نہیں، اِس طرح انسان کا ظاہر یعنی اُس کی جسمانیت مظہر صفات نفس اور اُس کا باطن یعنی اُس کی انانیت مظہر ذات نفس ہے اور اِس طرح انسان نفس کا مظہر کامل ہے -

اِک جرم صغیر آپ کو سمجھا ہے، مگر تو!
وہ ہے کہ نہاں جس میں ہے اِک عالم اکبر

یہ ہے فضیلت انسانیت ، کہ کائنات معلوم (بجز ذات انسان) ، کائنات انسانی کے مقابلے میں عالم صغیر ہے ، اِس لیے کہ صرف مظہر صفات نفس یعنی مجموعۂ اعراض ہے اور کائنات انسانی کہ ذات و صفات دونوں کی مظہر ہے ، اِس عالم صغیر کے مقابلے میں کائنات کبیر ہے یہ ہے انسان کا مرتبہ اِس کائنات میں ۔

اور یہ ہے انسان و کائنات ۔ بایں ہمہ اِس مظہر کامل یعنی انسان اور مظہر یعنی نفس میں متعدد امور ما بہ الامتیاز بھی ہیں مثلاً

(۱) نفس مطلق ، مطلق ہے اور نفس انسانی ، نفس مطلق کی ایک تشکیل مقید ۔

(۲) انسان کی انانیت اگرچہ ذی عقل و شعور ہے لیکن نفس مطلق کا غیر مقید عقل و شعور کچھ اور ہے اور انانیت کا مقید عقل و شعور کچھ اور ۔ ادراک نفس (نفس مطلق) غیر مشروط تعقل اور ادراک انانیت مشروط تعقل ہے اور کیوں نہ ہو کہ شعور انانیت ایک متعین و مخصوص فعل نفس ہے مگر شعور نفس مطلق ، مطلق شعور ہے کوئی فعل نہیں ۔

اور بھی کچھ امور ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ۔

غایت و نہایت

ہر مشین میں متعدد پرزے ہوتے ہیں اور ہر پرزے کی کوئی غایت ہوتی ہے مگر وہ غایت انتہائی نہیں ہوتی ۔ ہر پرزہ چونکہ ایک نظام سے وابستہ ہوتا ہے اِس لیے اُس کے تمام افعال مشین کی غایت انتہائی کے ماتحت ہوتے ہیں ۔ ہر پرزے کی غایت یہی نہیں ہوتی کہ وہ اُن مخصوص افعال ہی کے انجام دینے کے لئے بنایا گیا ہے جو اُس کے نظام کا اقتضا ہیں

بلکہ یہ بھی ہوتی ہے کہ وہ اس مشین کے مقصد انتہائی کے حصول میں معین و معاون ہوتا ہے جس کے ساتھ اُس کا تعلق ہے -

کارگاہ ارضی کی حیثیت بھی ایک مشین کی سی ہے اِس میں بکثرت آلے اور متعدد آلہ‌کار قوتیں کام کر رہی ہیں - اِس کائنات کی ہر شے ایک آلہ ہے اور ہر قوت آلہ کار ، ہر آلے کی کوئی علت غائی ہے اور ہر غایت کی کوئی نہایت - عناصر کی غایت ترکیب اجسام ہے ، اس لیے عناصر سے اجسام مرکب ہوتے ہیں اور ابتداءً جمادات کا ظہور ہوتا ہے - اِس کے بعد غایب موالید پر نظر ڈالیے ، جمادات کی غایت بنائے نباتات ہونا تھا یوں جمادات سے نباتات کا ظہور ہوتا ہے اور نباتات کی غایت سر و سامان تکملۂ حیوانیت فراہم کرنا تھا ، اِس طرح نباتات سے حیوانات کی بنیاد پڑتی ہے اور حیوانات کی غایت ایک مقصد آخری کے حصول میں معاون ہونا تھا اور وہ مقصد آخری انسانیت ہے -

کسی نظام کا مقصد آخری وہی ہوتا ہے جو اُس کے نظام کے اعمال مجموعی کا حاصل ہو ، اِس طرح ماننا پڑے گا کہ تمام کائنات کے وجود کی انتہائی غایت تکملۂ وجود انسانیت ہی تھی -

لیکن انسانیت کی غایت انتہائی کیا ہے ؟ اِس کا ایک ہی جواب ہے کہ ادراک بے پایاں یعنی حقیقت‌شناسی ، یہ ہے غایت و نہایت -

خودی

فلسفۂ الہیات کی تمام کاوش کا خلاصہ صرف یہ سوال ہے کہ ”ہم کیا ہیں“ اگر یہ عقدہ وا ہو جائے تو ایک بڑی جنگ کا خاتمہ ہو جائے اور آج ارباب ذوق و وجدان اور اصحاب فکر و نظر میں صلح ہو جائے -

اصحاب فکر و نظر اِس حقیقت تک استقرائے قیاس کے ذریعے سے پہنچنے کی کوشش کرتے ھیں اور ارباب ذرق و وجدان ' بصیرت نفس کے ذریعے سے - اول الذکر کے نزدیک ذریعۂ ادراک صرف تفکر ھے اور آخرالذکر کے نزدیک ایک حد تک تفکر اور اُس کے آگے خود بصیرت نفس ھے [۱] -

دونوں جماعتوں کی کاوش کا حاصل یہ ھے ' کہ اصحاب فکر و نظر کے نزدیک حقیقت تک رسائی قریباً محال مگر ارباب ذوق و وجدان کے نزدیک ممکن ' اور کیوں نہ ھو کہ فکر و نظر کہتی ھے کہ کائنات خارجی کی حقیقت معلوم ھو جانا حقیقت تک پہنچ جانا ھے - مگر بصیرت نفس کہتی ھے کہ کائنات داخلی یعنی خود اپنی حقیقت کو پہنچ جانا ' حقیقت تک پہنچ جانا ھے - اِس لیے فکر و نظر کا راستہ دشوارگذار ھونے کی وجہ سے منزل تک رسائی مشکل ھوگئی اور اصحاب فکر و نظر مایوس ھوکر رسائی محال سمجھنے لگے - برخلاف اِس کے مسلک ارباب ذوق و وجدان ایک سیدھا راستہ تھا - اِس لیے اس کی راہ کے مسافر نامراد نہیں رھے -

من عرف نفسہ فقد عرف ربہ

(جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے خدا کو پہچانا)

چونکہ انسان باعتبار اپنی جسمانیت کے تمام اجسام سے اشتراک رکھتا ھے اِس لیے جسم انسانی کی حقیقت تک پہنچ جانا ' مطلق حقیقت جسمانیت تک پہنچ جانا ھے ' اِس طرح انسان کی جسمانیت کا علم تمام عالم اجسام کا علم ھے -

---

[۱] بصیرت نفس وہ استعداد ادراک ھے جو متعارف ذرائع تعقل کے علاوہ خود نفس انسانی کو حاصل ھے اور یہی ذریعہ ھے ادراک بلا واسطہ ' یعنی حدس ' القا ' کشف و الہام وغیرہ کا ' جیسا کہ ھم ''ارتقائے نفس'' میں کہہ چکے ھیں -

انسان باعتبار اپنے نشو و نما کے تمام نباتات سے اشتراک رکھتا ھے ' اِس لیے انسانی جسم کے نشو و نما کی حقیقت کو سمجھ لینا حقیقت نمو تک پہنچ جانا ھے ' اِس طرح جسم انسانی کے نشو و نما کا علم تمام عالم نباتات کا علم ھے -

انسان باعتبار اپنے احساس و حرکت ارادی کے تمام حیوانات سے اشتراک رکھتا ھے ' اِس لیے انسان کے احساس و حرکت ارادی کی حقیقت کو معلوم کر لینا ' حقیقت احساس و حرکت ارادی کو سمجھ لینا ھے ' اِس طرح انسانی احساس و حرکت ارادی کا علم تمام عالمِ حیوانات کا علم ھے - گویا کہ بلا لحاظ انسانیت ' انسان کے مشترک خصائص کی حقیقت تک پہنچ جانا تمام عالمِ موالید کی حقیقت کو پہنچ جانا ھے - اِس کے بعد بلحاظ انسانیت دیکھیے تو انسان باعتبار اپنے مخصوص امتیاز ' صفت ادراک کے ' مظہر ذات نفس ھے اِس لیے انسان کا حقیقت انسانیت تک پہنچ جانا حقیقت نفس تک پہنچ جانا ھے - اس طرح انسان کے ظاھر و باطن کا علم ' تمام کائنات داخلی و خارجی کا علم ھے اور اِس طرح علم حقیقت انسان عقدہ‌کشائے اسرار ھستی ھے -

لیکن حقیقت ذات انسان کیا ھے ؟ صورت متعین نفس ' اور مطلق نفس ؟ ھم قیاس سے تو اتنا ھی سمجھ سکتے ھیں کہ نفس (نفس مطلق) ایک جوھر مدبر و عاقل ھے اور کائنات مجموعۂ اعراض ' یہی تعلق نفس مطلق و کائنات ھے ' اس سے آگے قیاس کی رسائی نہیں اور یہی اصل نظریۂ وحدت وجود ھے کہ عقل ' ایک نفس کلی کا امتیاز کرتی ھے اور کائنات کو اُسی کے شیون مختلفہ کا مظہر سمجھتی ھے - لیکن بصیرت نفس و ذوق و وجدان کا انکشاف یہ ھے کہ نفس ایک تجلی امر الٰہی ھے مگر خود متجلی نہیں ' یہیں سے ھمارا مذھب ' اِس مسئلے میں مسلک وحدت وجود

(ھمہ اوست) سے جدا ھوتا ھے اور یہی وہ حقیقت ھے جس کے انکشاف سے انسان میں اِحساس توحید اور اِحساس توحید سے اِحساس عبودیت، رضا و تسلیم اور تمام وہ لطیف و مخصوص احساسات جو احساس توحید پر متفرع ھیں پیدا ھوتے ھیں مگر اِن امور کا یقین کامل قیاس و استدلال کے بجاے بصیرت نفس ھی سے وابستہ ھے، اِس لیے ابواب، مابعدالطبیعیات کے بجاے ابواب ایمانیات [۱] ھی میں اُن کا تذکرہ مناسب بھی ھے۔ قیاس و استدلال راہ ادراک حقیقت میں ابتدائی مراحل سہی مگر مرحلہ مقصود نہیں، منزل حقیقت شناسی اِن سے بہت آگے ھے۔

---

[۱] ایمانیات یعنی اُن امور میں جن کا اِنکشاف (ادراک بلا واسطہ) خود بصیرت نفس ھی سے متعلق ھے، اھم‌ترین مسئلۂ توحید ھے، یہ اور بات ھے کہ عقل جس کا انتہائی ادراک، العجز عن الادراک کا اعتراف ھے مخالف اعتقاد توحید نہ ھو مگر کامل یقین توحید، بصیرت نفس ھی سے متعلق ھے۔ وجہ یہی ھے کہ انکشاف ھی حاصل عرفان بصیرت نفس ھے، نتیجۂ فکر و تعقل نہیں۔

خدا

بصیرت نفس ھی سے اِس حقیقت کا کامل اِنکشاف ھوتا ھے کہ وہ قادر مطلق، جس کے ارادے نے کائنات معدوم کو خلعت وجود بخشا، وہ قدیم، جس کی قدامت پر تجدد اَمثال کائنات دلیل مبرھن ھے، وہ حکیم جس کی حکمتہاے نامتناھی پر ترتیب و تنظیم ھر جزو و کل، شاھد ھے، وہ خالق، جس نے اول، عقل اول (نفس کائنات) کو اپنے ارادے سے ھویدا کیا اور پھر تمام کائنات کو تدریجاً عقل اول سے پیدا کیا وہ وہ خداے بے مثال ھے، جس کی بے مثالی ھی اُس کی وحدانیت ھے۔ کائنات نہیں ھے مگر آئینۂ انوار صفات نامتناھی، ھم نہیں ھیں مگر مظہر تجلی امر الٰہی، بااین ھمہ وہ وہ نہیں جو محدود عقل و حواس ھو۔ تحدید حدود و تناھي سے بري، ھیئت و جہت سے منزہ۔ اگرچہ وجدان اُس کے کیف شہود سے سرشار اور چشم بصیرت اُس کے آثار جمال سے پر انوار ھے مگر، وہ وہ ھے جس کا تکیف و اعتراف۔

ع – شرمندۂ قیاس و خیال و گماں نہیں۔

چشم بصیرت سے دیکھو!
نگاہ شوق کے تحیر اور قلب عارف کی خاموش محویت میں کس کی حمد و ثنا ھے،
فضاے بسیط کی نامتناھي وسعتیں کس کی عظمت و جلال کے تصور میں گم ھیں،
سیاروں کا محیرالعقول نظام کس کی تحیرخیز تنظیم کا شاھد ھے،
کائنات کے انقلاب پیہم ھمیں کیا بتاتے ھیں،
ھمارے جذبات ھمیں کس طرف لے جاتے ھیں،
مصیبت میں ھمیں کون یاد آتا ھے،
دل کس کی یاد سے تسکین پاتا ھے،
وہ کون ھے؟

Allama Iqbal Library
26589

ابیات

غیر شرمندۂ دلیل ھوں میں
خود ھی اِک آیت جلیل ھوں میں

کیوں نہ پہچانوں بے دلیل تجھے
قائل اپنا تو بے دلیل ھوں میں

خودشناسی، خدا شناسی ھے
غیر شرمندۂ دلیل ھوں میں

کھوکے گویا رہ حقیقت میں
آپ اپنے لیے دلیل ھوں میں

JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY
No. 26589
Date 10-3-59
SRINAGAR

ALLAMA
IQBAL LIBRARY
UNIVERSITY OF KASHMIR
HELP TO KEEP THIS BOOK
FRESH AND CLEAN